ا.د. علي معبد فرغلي

التصوف
بين
مؤيد ومعارض

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين حمداً كثيراً على ما أنعم به علينا من نور العلم والمعرفة والهداية إلى عبادته ومعرفته الحقة التى من أقر بها فاز ونجا ومن حاد عنها ضل وغوى فباسم النور والمعرفة وعلى رضاه وهديه نحلق فى جو علم التصوف المعطر بأنفاس العابدين الراكعين الساجدين الشاكرين الحامدين المستغفرين ربهم من هفواتهم الخاضعين الراضين بقضاء الله تعالى والمستسلمين لحكمه والخاضعين لأمره والمتخذين من إيمانهم برب العباد مشاعل من النور فى هذه الحياة للهدى واليقين .

ومن أجل هذا سوف نتحدث عن التصوف الذى هو روح وريحان ثم كيف نتحدث عن الصوفية وهم أصحاب نور وإيمان والعالم يعيش اليوم فى غابة من الظلام ، غابة من الهموم والأحزان ، والضلال والذئاب غابة الدماء والمادة المظلمة غابة الإلحاد .

ومن أجل هذا نقول تعالوا معنا بعيدا عن هذه العوالم التى تعيش فى هذه الغابات بعيداً عن عالم الحيارى الضالين — عالم الآسى والأنين والتهاويل عالم بريق الشهوات وأصحاب الشياطين تعالوا نفتح فى هذه الغابات المظلمة نوافذ فى عالم الروح والهداية طريقاً للحياة على بصيرة ليغمر الإيمان قلوب هؤلاء ويعمرها السلام فتهتدى إلى الإيمان ولا يفوتنا أن نمر بالإنسان الذى استولت عليه الشهوات واستعبدته المادة فضل الطريق فقرات فى الحياة الدنيا من المخدوعين بزخرفها وبريق هذه الحياة خلافاً لإنسان النور والإيمان الذى أحال

الدنيا إلى محراب للعبادة والطاعة وعطرها بالصفاء والحب وجعل حياته منارآ ومنبرآ تهتف الرحمة منه وتتطلع فى شوق ولهفة إلى الكمال الأعلى الذى يترقرق حوله النور الإلهى ، وعلى هذا فدنيا التصوف يتصورها الإنسان المتأمل ويتذوقها المحب وينعم بها العابد الراكع الساجد ولكنها فوق أن يترجمها مترجم أو يوضحها صاحب منطق إنها أنغام وألحان يشدو بها العباد الزهاد إنها الرحمات ربانية فوق التصور والخيال وعندما يصل الإنسان إلى هذه المرحلة من الصفاء والعرفان والنور الربانى وينهل من رحيق الرضاء يهتف قائلا إن قلبي ليسكن اليوم عالما لا يعرف غيرى عنه شيئآ ولو سئلت عنى لأعجزنى أن أجيب إنه عالم بذات جماله وكماله بذاته وخياله، ثم يعجز اللسان ويعجز القلم عن الإفصاح والإبانه ومن أجل هذا كان التصوف أشبه باللحن الطيب حتى إذا ترجم إلى حروف وكلمات رأته العين ومر به الفكر ، دون أن يخفق القلب لرنينه ، ولا ريب أن رجال التصوف قلوبهم عامرة بالإيمان والنور والعرفان وهتافهم أنغام من فيض الرحمن على أرواحهم، ورسالتهم دعوة إلى إتقان العبادة والسير على منال الشريعة والتمسك بها إن رجال التصوف فى العين شخوص من البشر ولكنهم فى القلوب حقائق من الحب الإلهى والمحبة أمر معنوى لا نراه بالعيون ولكن المحبين على يقين منه وبسر هذا الحب يتحرك القلم فى يدى فإن أصاب فله الأجر والجزاء وإن أخطأ فعفو الله تعالى معه .

إن سفينة الحياة الآن قلقة مضطربة ، فقد أفلتت دفتها من يد الإيمان فتلقفها مارد جبار أخذ يغامر بها فى بحر لجى ، يعصف بها موج ساخط من فوقه سحاب يحمل العذاب ظلمات بعضها فوق بعض من المادية الطاغية والأنانية القاتلة والشهوات المعربدة والشكوك المهلكة هذه الظلمات انكرت القلب والإيمان وهدى السماء وكفرت بالإلهام الروحى كرمز للحياة والإخاء ورمز ليوم [illegible] النور [illegible] تعيش فى محراب دائم؟ .

إن الكوكب الأرضى ليرجف من ثقل الأوزار والهموم التى مصدرها المجاعة الروحية التى أحاط سرادقها بالناس ، وذلك القحط فى عواطف القلوب ومنابع الإيمان وهذا الظمأ المحرق المتلهف إلى حقائق الإيمان يجد الناس فى ظلالها الهدوء والسلام ولا علاج لهذا كله سوى الرجوع إلى الله تعالى والعمل بكتابه وإن يغمرنا النور الذى يغمر روح الصوفى بفيض من الرحمن يعيد النضارة إلى القلوب والإيمان إلى النفوس والسلام إلى الناس واليقين إلى الضالين ويهدى الحيارى المتعبين .

والتصوف فى الواقع يطرق فى هذه الأيام قلب العالم ويواثب نوره روحه لأن هذا الحريق العالمى بلا ريب هو أفلاس كامل للمادية ، وهذا الشقاء الإنسانى الذى عم وطم حتى بلغ الذروة والذى أحاط رواقه بالناس هو نهاية طور من الحياة الدنيا وبداية لون جديد من الوجود نهاية طور آن له أن يزول وأيضاً بداية لون آن لفجره أن يشرق ويضىء للناس الطريق يصحح لهم منهاج الحياة الدامس وإن كان التصوف السائد الآن همس فى بعضه وأحلام أقلام فى بعضه ، وبعضه يسير مع الكتاب والسنة ولكن سيأتى اليوم الذى يزكو فيه هذا التصوف ويصبح الثمرة التى يجب أن يحصل عليها كل إنسان مسلم ويصبح بعد ذلك التصوف لحنا علويا يواجه هذا الأعصار العنيف وهـــذه الأحلام ستنقلب فى الواقع الى حقائق عالية الصوت ، وتسكت نباح الشهوة الجسدية والنفسية فى الصدور وصرخة الغضب والشقاء .

ومعلوم لنا أن كل رغبة فى الإرتفاع بالإنسان إلى أبواب السماء حلم أمل إذا تحقق هذا اللون من الإيمان الصوفى الهاتف : بأن كل شىء لله وإلى الله وأن الحياة التى منحها الله للعباد كلها رحمة وهدف العبادة رضا المولى والمحبة غفران الذنوب وبمحبة الله عز وجل ومحبة الأنبياء وبمحبة سائر البشر وبمحبة الخير ودفع الأذى عن كل روح أيا كان لونها يصل الانسان إلى الحق

والتصوف يحتل بين فروع المعرفة الإنسانية المكانة العليا وأنه قمة العلوم، وتاجها ومن أجل هذا فدراسته تقدم للعقل أسمى ما عرف البشر عن طريق العقل والنقل من مذاهب وما أشرق على القلب من فيوض الرحمات الربانية والتصوف يقدم للإنسان المثل العليا للحق والخير والجمال والسعادة للإنسان أياً كان وهو خلاصة العطر في الآداب الإسلامية وخلاصة الفضائل المحمدية .

نبذة من التصوف

تمهيـــد :

سبحان لله الذى أيقظ قلوب خواصه باشراق شمس شهوده حتى سطعت أنوار معرفته فى آفاقها فهبت على أرواحهم نسائم قدسه وأشهدهم عوارف فضله فى شهود أنعامه وزج بهم فى عوالم الملكوت فلم يلتفتوا بل سبحوا فى بحار التجليات وشربوا من كؤوس القرب وذهبت عنهم وحشة الغربة بنداء المحبة فوقفوا فى صحوة أدب ذل العبودية ينادون مناجين (سبحانك اللهم لا نحصى ثناء اعليك أنت كما أثنيت على نفسك) فالعجز أوصلهم والوصول أدبهم وذل التعبد كلهم سائرين على طريق المصطفى صلوات الله وسلامه عليه المبعوث خاتمة والمرسل رحمة الذى أقام الله به معالم الهداية إلى وحدانية الوجود الأقدس وأمده بسر قيوميته فانكشف له حقائق التجليات الصمدانية انكشافاً انفرد به فى مقام (ماذاغ البصر وما طغى)(١) وكانت له بذلك (منزلة الحبيب) فرأى ما رأى وسمع ما سمع وشهد ما شهد وعلم وتحقق بأقرب مشاهد القرب فكان (قاب قوسين أو أدنى)(٢) فأوحى إليه ما أوحى وتطابق مشهد الفؤاد بمرأى البصر حيث لا كيف ولا أين وتمت له وعليه نعمة ربه الكبرى وسجد تحت عرش الجلال فى مقام لعلك ترضى فكان المطلوب الأغر والحبيب الأحب فصلوات الله وسلامه وبركاته على إمام المرسلين وسيد العابدين المخلصين خاتم النبيين .

وبعد فإننا سنذكر موجزاً عن التصوف وبيان متابعة الأصيلة مع

---

(١) الآية رقم ١٧ من سورة النجم

(٢) الآية رقم ١٠،٩ من سورة النجم

بيان أطواره المختلفة مع بيان مناهج بعض الشخصيات الصوفيه فى الإسلام :

والتصوف هذا قد اختلف الناس فيه قديماً وحديثاً اختلافاً بعيد المدى واسع الصدى فى معنى التصوف وقد أحصى بعض الباحثين المحدثين أنه درس خمسة وستين تعريفاً للتصوف أو أكثر، فلم يجد معنى عاما منها مشتركاً فيها، اشتراكا يجمع خصائصها ويوحد حقيقتها، والذى ينظر فى كتب التصوف ويطيل النظر، يجد أنه أمام مئات من التعريفات للتصوف، وكل تعريف منها ينحو إلى نحو خاص، وشاهد ذلك نجده قريباً بين أيدينا فى كتاب الحلية لأبى نعيم، وهو كتاب مشهور من أجمع ما كتب فى التصوف رجالا ونعوتاً وأقوالا وحكما وتعريفات، وحسب القارىء أن يعلم أن هذا الإمام ترجم لأكثر من ثمانمائة شخصية صوفية من رجال ونساء ترجمة تختلف اختلافا بيناً فى الإيجاز والإسهاب، وهو يذكر فى كل ترجمة معنى أو أكثر من معنى للتصوف، يختلف عما يذكره قبلا أو بعداً.

وكما اختلف الناس فى معنى التصوف، اختلفوا فى تحقيق التصوف هل هو علم من علوم الإسلام الأصلية النابعة من الحقيقة الإسلامية المنزلة فى كتاب الله على خاتم النبيين محمد ﷺ، والماثلة فى سنته المطهرة، علماً وعملا وحياً من الله تعالى، موجباً للايمان بهذا الوحى على مراتبه فى درجات الطلب سلباً وإيجاباً.

أو هو علم من العلوم الطارئة فى تاريخ الإسلام، نتيجة لتفاعل المزج بين عقائد الأمم التى استظلت بظل الإسلام فى أخلاقها، وأفكارها وسلوكها.

أو هو طريق من طرائق السلوك فى الحياة اختطها طائفة من الناس، بعد أن نصبوا معالمها وأقاموا منارانها من أصول الشريعة المطهرة.

وإننا سوف نبدأ ببيان معنى كلمة صوفى، وتصوف ثم نتحدث بعد ذلك عن تطور معنى هذه الكلمة .

أصل الكلمة « تصوف »

التصوف : مصدر الفعل الخماسى المصوغ من « صوف » للدلالة على لبس الصوف .

ومن ثم كان التجرد لحياة الصوفية يسمى فى الإسلام زاهدان .

وينبغى رفض ما عدا ذلك من الأقوال التى قال بها القدماء والمحدثون فى أصل الكلمة — كقولهم أن الصوفية نسبة إلى أهل الصفة : وهم فريق من النساك كانوا يجلسون فوق دكة المسجد بالمدينة لعهد النبى ﷺ . أو أنهم من الصف الأول من صفوف المسلمين فى الصلاة — أو من بنى صوفة — وهى قبيلة بدوية — أو أنهم نسبوا إلى (الصوفانية) وهى بقلة أو إلى (صوفة القفا) وهى الشعيرات النابتة عليه — أو أن اللفظ مشتق من (صوف) مطاوع صافى والأصل صفا .

وقد استعمل هذا اللفظ المطاوع منذ القرن الثامن الميلادى للتورية مع كلمة صنى بمعنى المتنسك لابس الصوف ومع الكلمة اليونانية «سوف» التى حاولوا فيها المحال بالمعادلة بين «توسوفيا» و « تصوف» وقد رد « نولدكه » هذا المذهب الأخير فى أصلى كلمة صوف مبيناً أن السين اليونانية تكتب باطراد فى العربية سيناً لا صاداً أو أن ليس فى اللغة الآرامية كلمة متوسطة للانتقال من «سوفيا» اليونانية إلى صوف العربية .

وورد لفظ الصوفى لقباً مفرد الأول مرة فى التاريخ فى النصف الأول من القرن الثامن الميلادى إذ لقب به « جابر بن حيان » وهو صاحب

كيمياء شيعى من أهل الكوفه له فى الزهد مذهب خاص ، أنظر خشيش النسائى المتوفى عام ٢٥٣ﻫ الموافق ٦٧ م ميلادية والاستقامة — وأبو هاشم الكوفى المتصوف المشهور » .

أما صيغة الجمع «الصوفية التى ظهرت عام ١٩٩ﻫ — ٨١٤ ميلادية فى خبر فتنة قامة بالاسكندرية(١) فكانت تدل قرابة ذلك العهد فيما يراه المحاسبى(٢) على مذهب من مذاهب التصوف الإسلامى .

وإذا فكلمة «صوفى» كانت أول أمرها مقصورة على الكوفة وقدر لهذا الاسم أن يكون له شأن خطير فيما بعد فما انقضى خمسون عاماً حتى أصبح يطلق عـــلى كافة الصوفية بالعراق فى مقابل «الملامتية» ، وهم الصوفية بخرسان .

ثم أخذ هذا الإسم يطلق بعد ذلك بقرنين على كافة أهل الباطن من المسلمين كما هو حالنا اليوم فى إطلاق كلمة «صوفى» وصوفية » .

وفى غضون ذلك أصبحت لبسة الصوف أى عباءة الصوف وما برحت من أخص أزياء المسلمين من أهل السنة وأصبح هذا الزى حوالى عام ١٠٠ﻫ ٧١٩ ميلادية فقيل أنه نصرانى دخيل فى الإسلام وقد عابوا على «فرقد السبخى» تلميذ الحسن البصرى هذه اللبسة وروى الجوبيارى عن النبى أحاديث لعلها من وضعة يستحب فيها لبس الصوف لرجال الدين .

---

(١) «الكندى» قضا تصر طبعت ص ١٦٢ — ٤٤٠

(٢) مكاسب — مخطوط فارس — ٧٧ والجاحظ «البيان والتبين» ج ١ ص ١٩٤ على مذهب من مذاهب التصوف الإسمى

نشأة كلمة صوفى ومتصوف :

كان الإقبال على الدين والزهد فى الدنيا غالباً على المسلمين فى صدر الإسلام فلم يكونوا فى حاجة إلى وصف يمتاز به أهل التقى والعكوف على الطاعات والانقطاع إلى الله تعالى ولم يتسم أفاضلهم فى الجيل الأول بتسمية سوى صحبة رسول الله ﷺ إذ لا أفضلية فوقها وقيل لهم الصحابة ولما أدركهم الجيل الثانى سمى من صحب الصحابة بالتابعين .

فلما فشا الإقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة المتاع الدنيوى قيل للخواص ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد .

ثم ظهرت الفرق الاسلامية فادعى كل فريق أن فيهم زهاداً وعباداً — هنا لك — انفرد خواص أهل السنة المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفه واشتهر هذا الاسم قبل المائتين من الهجرة فهو اسم محدث بعد عهد الصحابه والتابعين ويقول بعض العلماء أن هذا الاسم معروف فى الملة الإسلامية من قبل ذلك بل يذهب بعضهم إلى أنه لفظ جاهلى عرفته العرب قبل ظهور الإسلام .

قال أبو نصر عبد الله بن على السراج الطوسى المتوفى سنة ٣٧٨ھ فى كتاب اللمع .

وأما قول القائل أن متصوف اسم محدث أحدثه البغداديون فمحال لأنه فى وقت الحسن البصرى كان يعرف هذا الاسم وكان الحسن قد أدرك جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ ورضى عنهم وقد روى عنه أنه قال رأيت صوفياً فى الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه وقال معى أربعة دوانيق فيكفينى ما معى .

وروى عن سفيان الثورى أنه قال لولا أبو هاشم الصوفى ما عرفت دقيق الرياء فيه حديثاً: أن قبل الإسلام قد خلت مكة فى وقت من الأوقات حتى لا يطوف بالبيت أحد وكان يجىء من بلد بعيد رجل صوفى فيطوف بالبيت وينصرف — فإن صح ذلك يدل على أن قبل الإسلام كان يعرف هذا الإسم وكان ينسب إليه أهل الفضل والصلاح وعلى ذلك فاستعمال لفظ صوفى ومتصوف لم ينتشر فى الإسلام إلا فى القرن الثانى وما بعده سواء أكان هذا التعبير عن الزهد « بالصوفى » حدث فى المائة الثانية كما هو رأى ابن خلدون المتوفى عم ٨٠٦ هـ فى مقدمته أم كان هذا التعبير معروفا فى الإسلام قبل القرن الثانى أم كان لفظاً جاهلياً على ما ذكره «صاحب اللمع» الذى يحاول أن يبرأ الصوفية من انتحال اسم مبتدع لم يعرفه الصحابة ولا التابعون ويقول ابن تيمية فى رسالته « الصوفية والفقراء » .

أما لفظ الصوفية فإنه لم يكن مشهوراً فى القرون الثلاثة وإنما أشتهر التكلم به بعد ذلك وقد نقل التكلم به عن غير واحد من الآئمة والشيوخ كالامام أحمد ابن حنبل وأبى سليمان الدرانى وغيرهما وقد روى عن سفيان الثورى أنه تكلم به وبعضهم يذكر ذلك عن الحسن البصرى .

أما الأستاذ « ماسنيون » فيقول (١) :

صاحب العزلة بغدادى وهو أول من لقب بالصوفى وكان هذا اللفظ يومئذ يدل على بعض زهاد الشيعة بالكوفة وعلى رهط من الثائرين بالاسكندرية وقد يعد من الزنادقة بسبب امتناعه عن أكل اللحم .

ويريد الأستاذ — أن أول من لقب بالصوفى فى بغداد كما يؤخذ

---

(١) فى كتابه المطبوع بباريس سنة ١٩٢٩ عند كلامه «عبدك» الصوفى المتوفى حوالى سنة ٢١٠ هـ — ٨٢٥ ميلادية .

مانقله فى نفس الكتاب عن الهمزانى ونصه : « لم يكن السالكون لطريقة الله فى الأعصار السالفة والقرون الأولى يعرفون باسم المتصوفة وإنما الصوفى لفظ أشتهر فى القرن الثالث — وأول من سمى ببغداد بهذا الاسم «عبدك» الصوفى وهو من كبار المشايخ وقدمائهم وكان قبل بشر بن الحارث الحافى والسرى بن المغلس السقطى .

وأرجح الأقوال وأقربها إلى العقل — مذهب القائلين بأن الصوفى نسبة إلى الصوف أو أن المتصوف مأخوذ منه أيضا — فيقال : تصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص فلهذا القول وجه سائغ فى الاشتقاق وهو مختار كبار العلماء من الصوفية مثل صاحب اللمع وشارح الرسالة القشيرية وغيرهم كابن خلدون وابن تيمية ، وجمهرة الصوفية يميلون إلى رد إسمهم إلى الصفاء وإن لم يكن لذلك وجه ظاهر فى قواعد اللغة .

ثم ننتقل إلى الحديث عن أساس التصوف ومامر به من أدوار .

أساس التصوف وما مر به من أدوار .

أطلق لفظ الصوفى والمتصوف بادىء الأمر مرادفاً للزاهد والعابد والفقير ولم يكن لهذه الألفاظ معنى يزيد على شدة العناية بأمر الدين ومراعاة أحكام الشريعة ، فان الفقر والزهد ولبس الصوف مظهر ذلك .

وكانت أحكام الشريعة تتلقى من صدور الرجال لا فرق بين عبادتها ومعاملاتها وعقائدها ثم تحدث الناس فى الأمور الدينية على نظام علمى ونشأ التدوين فكان أول ما توجهت إليه الهمم وانصرفت إليه الأفكار علم الشريعة بمعنى الأحكام العملية حتى حسب الناس أن الاشتغال بهذا العلم والعمل به هو غاية الدين .

هنالك تطور معنى التصوف إلى ما يناسب الكمال فى الدين الذى وضع

له اللفظ أولا وأدى هذا الطموح إلى نشأة علم دينى إلى جانب العلم الفقهى .

وفى مختصر جامع بيان العلم وفضله لأبى عمر يوسف بن عبد البر النمرى القرطبى المتوفى سنة ٤٤٣ قال سيفان : كاتب ابن منبه إلى مكحول أنك امرء قد أصبت فيما ظهر من علم الإسلام شرفا فاطلب بما يبطن من علم الإسلام عند الله محبة وزلفى .

واعلم أن إحدى المحبتين سوف تمنع منك الأخرى :

وقد ذكر ابن تيمية فى رسالته الصوفية والفقراء : « أن الأمور الصوفية التى فيها زيادة العبادة والأحوال خرجت من البصرة فافترق الناس فى أمر هؤلاء الذين زادوا فى أحوال الزهد والورع والعبادة على ما عرف من حال الصحابة — فقوم يذمونهم وينتقصونهم .

وقوم يجعلون هذا الطريق من أكمل الطرق وأعلاها ، والتحقيق أنهم فى هذه العبادات والأحوال مجتهدون كما كان جيرانهم من أهل الكوفة مجتهدين فى مسائل القضاء والإمارة ونحو ذلك .

وزاد ابن تيمية هذا الرأى بيانا فقال :

« وإذا عرف أن منشأ التصوف كان من البصرة وإنه كان فيها من يسلك من طريق العبادة والزهد ماله فيه إجتهاد كما كان فى الكوفة من يسلك من طريق الفقه والعلم ماله فيه إجتهاد وهؤلاء نسبوا إلى اللبسة الظاهرة وهى لباس الصوف فقيل فى أحدهم صوفى — وليس طريقهم مقيداً بلبس الصوف ولاهم أوجبوا ذلك ولا علقوا الأمر به ولكن أضيفوا إليه لأنه ظاهر الحال .

فكلام ابن تيمية يشير إلى ما بين التصوف والفقه من صلة ولكن نرى أن علم الشريعة انقسم إلى قسمين .

الأول : علم يدل ويدعوا إلى الأعمال الظاهرة التى تجرى على الجوارح والأعضاء الجسمية من العبادات كالطهارة والصلاة والزكاة والصوم إلى آخره ، وأحكام المعاملات كالحدود والزواج والطلاق والعتق والبيوع والفرائض والقصاص .

وسمى هـــذا العلم علم الفقه وهو مخصوص الفقهاء وأهل الفتيا فى العبادات — والمعاملات .

الثانى : علم يدل على الأعمال الباطنة ويدعو إليها والأعمال الباطنة هى أعمال القلوب — وسمى هذا العلم الثانى علم التصوف وسمى المتصوفون أنفسهم أرباب الحقائق وأهل الباطن وسموا من عداهم أهل ظواهر وأهل رسوم .

وأهل الرسوم طائفتان : القراء — والفقهاء — فالقراء هم أهل التنسك والتقيد سواء كانوا يقرأون القرآن أم لا يقرأونه وهمتهم مقصورة على ظاهر العبادة دون أرواح — المعارف وأعمال القلوب والفقهاء هم المشتغلون بالفتيا وعلوم الشريعة وهؤلاء عند الصوفية أهل رسوم، ففريق مع رسوم العلم وفريق مع رسوم العبادة والتصوف .

فى هذا الدور فالتصوف عبارة عن الأخلاق الدينية ومعانى العبادة قال ابن القيم المتوفى فى سنة ٧٥٦ﻫ سنة ١٣٥٥ ميلادية فى كتابه مدارج السالكين « واجتمعت كلمة الناطقين فى هذا العلم أن التصوف هو الخلق » وقال فى موضع آخر « إن هذا العلم مبنى على الإرادة فهى أساسه ومجمع بنائه — وهو يشتمل على تفاصيل أحكام الإرادة وهى حركة القلب — ولهذا سمى علم الباطن كما أن علم الفقه يشتمل على علم الجوارح ولهذا سمى علم الظاهر » .

وبذلك يتبين أن أول خطوات التصوف فى سبيل التكوين العلمى

عبارة عن نشأة علم الأخلاق الإسلامي وهذا التدرج في معنى التصوف طبيعي بسيط لا تبدو فيه دلائل تأثير خارج عن العبادات الإسلامية ولا تجهد المفكرين في فهم معانيها وآثارها الروحية واتصالها بالقلوب ثم اتسعت أنظار الباحثين في العلوم الدينية وترامت هممهم إلى الكلام في أصول الدين بعقولهم — ولطفت أذواق المراقبين منهم لمعاني العبادات وحركات القلوب — فأخذ التصوف يتسامى إلى نظرية خاصة في المعرفة وسبيل الوصول إليها وهذه النظرية على ما بينه الغزالي في كتاب إحياء علوم الدين « هي السعادة التي وعدالله بها المتقين — هي المعرفة والتوحيد والمعرفة هي معرفة حضرة الربوبية المحيطة بكل الوجود إذ ليس في الوجود شيء سوى الله تعالى وأفعاله والكون كله من أفعاله « فما تجلى من ذلك القلب هو الجنة بعينها عند قوم وهو سبب إستحقاق الجنة عند أهل الحق ، وتكون سعة نصيب الإنسان من الجنة بحسب سعة معرفته وبمقدار ما يتجلى له من الله وصفاته وأفعاله وإنما مراده الطاعات كلها وأعمال الجوارح تصفية القلب وتزكيته وجلاؤه .

وهذه المعرفة تحصل للإنسان وجهين أحدهما طريق الاستدلال والتعلم ويسمى اعتبارا واستبصاراً ويختص به العلماء والحكماء .

والثاني : ما لا يكون بطريق التعلم ولا الاستدلال ولكنه يهجم على القلب كأنه ألقى فيه من حيث لا يدري وهو ينقسم إلى ما لا يدري العبد كيف حصل له ، ومن أين حصل — وإلى ما يطلع معه على السبب الذي استفاد منه ذلك العلم — وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب على أنه في الحالين موقن بأن العلم جاءه من الله والعلم في الحالين بواسطة الملك .

والأول : يسمى إلهاماً ونفثاً في الروع ويختص به الأولياء .

والثاني : يسمى وحياً ويختص به الأنبياء .

وأهل التصوف يؤثرون العلوم الإلهامية دون التعليمية ويعدونها المعرفة الحقيقيه والمشاهدة اليقينية التي ليستحيل معها إمكان الخطأ، ولذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الأقاويل والأدلة قالوا إن الطريق إلى تحصيل تلك الدرجة بتقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى .

فطريق الصوفية يرجع إلى تطهير محض وتصفية وجلاء ومحاسبة للنفس ثم استعداد وانتظار التجلي — وزريد في مجاهداته وعياداته لابد أن تنشأ له عن كل مجاهدة حالة نفسية نتيجة لتلك المجاهدة — وأصل المجاهدات كلها الطاعة والإخلاص ويتقدمها الإيمان ويصاحبها، وتنشأ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمرات، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى إلى مقام التوحيد والعرفان .

ولابد للمريد من الترقي في هذه الأطوار النفسية المسماة بلسان أهل التصوف أو التنازل والأحوال .

والصوفيين إختلاف في بعض منازل السير أهي من قسم المقامات أم من قسم الأحوال كما اختلفوا في الرضا أهو مقام أم حال بل إنهم ليختلفون في الفرق بين المقام والحال ؟ فالمقام بفتح الميم في الأصل موضع القيام وبضمها موضع الإقامة وبمعنى القيام المقام بالفتح والضم ما يتحقق به المريد من الصفات المكتسبة بالرياضة والعبادة كمقام الخوف من الله الذي يحصل بترك الكبائر فالصغائر، فالمكروهات فالشبه، فالتوسع في الحلال إلى أن ينتهي إلى ترك كل ما يشغل عن الله .

والحال معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب كالطرب والحزن والشوق والهيبة — فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب بمواهب لأنها

إنما تنال بالكسب مع الموهبة والعبد بالأحوال يترقى إلى المقامات ولا يلوح له حال من مقام أعلى من مقامه إلا وقد قرب ترقيه إليه، وليس للمريد أن يتشوق إلى مقام فوق مقام ما لم يستوف أحكام ذلك المقام وأحواله، ومنهم من يقول: الأحوال من نتائج المقامات والمقامات نتائج الأعمال، فكل من كان أعظم حالا — كان أعظم مقامات.

ويقول صاحب اللمع: «إن معنى المقام مقام العبد فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل — أما معنى الأحوال فهو ما يحل بالقلوب أو غمرت به القلوب وليس الحال من طريق المجاهدات والرياضات كالمقامات.

أما ابن القيم فيقول فى كتاب «مدارج السالكين» «الصحيح أن هذه الواردات والمنازل لها أسماء، باعتبار أحوالها فتكون لوامع وبوارق ولوائح عند ظهورها وبدوها كما يلمع البارق ويلوح على بعد — فإذا نازلته وباشرها فهى أحوال — فإذا تمكنت منه وثبتت له من غير انتقال فهى مقامات وهى لوامع لوائح فى أولها وأحوال فى أوسطها ومقامات فى نهايتها — فالذى كان بارقا هو بعينه الحال — والذى كان حالا هو بعينه المقام —».

وهذه الأسماء له باعتبار تعلقه بالقلب وظهوره له وثباته فيه، ولهذا كان التصوف طريقاً من طرق العبادة تناول الأحكام الشرعية من ناحية معانيها الروحية وآثارها فى القلوب، فهو يقابل علم الفقه الذى يتناول ظواهر تلك العبادات ورسومها.

ثم انتقل التصوف فكان رمزا للمعرفة يقابل طريق أرباب النظر من المتكلمين قال الإمام الغزالى فى الأحياء.

إن الإيمان والمعرفة ثلاث مراتب

المرتبة الأولى : إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض

المرتبة الثانية : إيمان المتكلمين وهو ممزوج بنوع استدلال ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام .

المرتبة الثالثة : إيمان العارفين — وهو المشاهد بنور اليقين .

وكما كان الصوفية خصوم الفقهاء فى الدور الأول — أصبحوا خصوم المتكلمين أهل النظر فى هذا الدور .

ولعل علم التصوف إنما صار علما مدونا فى هــذا الدور وصار موضوعه ما يوصل إلى درجة العرفان ، من أنواع المجاهدات ، ومانشأ عنها من الأذواق والمواجيد ، التى هى المقامات والأحوال ، وقد جدت للقوم عبارات يدلون بها على ما كشفوا من دقيق المعانى ، فضمنوا علمهم أيضا شرح هــذه الاصطلاحات — وكثر أسماء هذا العلم ، فسمى علم القلوب ، وعلم الأسرار وعلم المعارف ، وعلم الباطن ، وعلم الأحوال والمقامات ، وعلم الطريقة ، وعلم المكاشفة :

وإذا كان غير منكور أن التصوف فى هذا الدور ، لم يخل من التأثر ببعض ما وصل إلى المسلمين ، من معارف الأمم القديمة ، فإذا لا تزال نجد الصبغة الإسلامية غالبة فى هذا العالم الوليد ، ولا نستطيع أن نقول مع جولد زيهر ، وكذلك يجب عند النظر فى التصوف نظراً تاريخياً تقدير النصيب الهندى الذى ساهم فى تكوين هذه الطريقة الدينية المتولدة من المذاهب الأفلاطونية الجديدة .

ثم انصرفت عناية قوم من المتأخرين لكشف حجاب الحس الذى هو نهاية مراتب الصوفية ، ولما وراء ذلك من المدارك والمعارف ،

واختلف طرقهم فى الرياضة والمجاهدة — وإماته القوى الحية وتغذية الروح العاقل بالعبادات والذكر ، تعرضوا للكلام فى حقائق الموجودات العلوية والسفلية ، على وجه لا يفهمه من لم يشاركهم فى أذواقهم ومواجدهم[.

ثم قالوا : إن أهل المجاهدة يدركون كثير من الوقعات قبل وقوعها ويصرفون بهممهم وقوى نفوسهم فى الموجودات السفلية ، وتصير طوع إرادتهم وتوغلوا فى ذلك كله متأثرين بمذاهب الإسماعلية ، وخالطت كلامهم وتشابهت عقائدهم ، وظهر فى كلام والصرفة والقول بالقطب ومعناه رأس العارفين — وهو بعينه ما تقوله الرافضة وبلغ وبتأثرهم بهذة المذاهب المفرطة من مذاهب التشيع ، أنهم لما أرادوا أن يجعلوا لبس خرقة الصوف أصلا لطريقتهم ، رفعوه إلى على ابن أبى طالب رضى الله عنه .

ثم يقول ابن خلدون ولم يختص على من بين الصحابة بطريقة فى لباس ولا حال هناك حدث تطور جديد فى موضوع علم التصوف فأصبحت مطالب القوم تتناول أربعة أبحاث :

١ — المجاهدات وما تحصل عنها من الأذواق والمواجد ، ومحاسبة النفس عن الأعمال لتحصيل تلك الأحوال والترقى منها إلى غيرها .

٢ — الكلام فى الكشف ، والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش — والكرسى والملائكة ، والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد ، وترتيب الأكوان فى صدورها عن موجدها .

٣ — التصرفات فى العوالم والأكوان بأنواع الكرامات .

٤ — ألفاظ موهمه الظاهر صدوت من كثير من أئمة القوم يعبرون عنها فى إصطلاحهم بالشطحيات — والشطح لفظة مأخوذة من الحركة — يقال إذا تحرك — وهو عبارة عن مستغربة فى وصف وجد فاض بقوته

وهاج لشدة غليانه وغلبته فهى حركة أسرار الواجدين إذا قدس وجدهم فعبروا عن وجدهم بعبارات يستغرب سامعها — ومن ذلك مايروى عن أبى يزيد البسطامى المتوفى سنة ٢٦١ هـ (٨٧٥ م) أنه قال :

« رفعنى ربى مرة فأقامنى بين يديه وقال لى : « يا أبا يزيد : إن خلقى يحبون أن يروك فقلت : «زينى بوحدانيتك وألبسنى أنانيتك ، وارفعنى إلى أحديتك حتى إذا رآنى خلقك قالوا: لى رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك » .

ولكن الغلاة من متأخرى المتصوفة المتكلمين بالتواجد خلطوا مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بفنهم مثل كلامهم فى النبوات ، والاتحاد والحلول ووحدة الوجود .

ولما كانت حكمة الإسراق أو الحكمة الذوقية ، هى من الفلسفة بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية ، وكان السالكون طريقة الرياضة والمجاهدة لمعرفة المبدأ والمعاد أن وافقوا فى رياضتهم أحكام الشرع فهم الصوفية ، وإلا فهم الحكماء الإشراقيون .

لما كان الأمر كذلك سهل التدانى بين التصوف والفلسفة ، وتفتحت له الأبواب فى هذا الدور والمتأمل فى هذه الأدوار التى تداولت على التصوف يلاحظ أن اللفظ استحدث أول الأمر للعبارة عن معنى الكمال الدينى بالتمسك بالشرع ، والزهد فى الدنيا حينما أخذ الناس فى مخالطة الزخارف الدنيوية ، وكاد يطغى حب المال على ماغرسه الدين فى النفوس من الورع — فكأن الصوفى مخالفاً للجماهير بفقره وورعه على حين يلتمس غيره المال ويطمع فى الغنى — ثم حدثت العلوم الدينية وأقبل الناس على الفقه يتنافسون فى تدارسه وفى العمل بأحكامه — فأصبح الكمال الدينى الذى يعبر عنه المتصوف شيئا وراء مايدعو إليه الفقيه ويصرف إليه جهده صفاء القلب وتأثره بالعبادة وحسن الخلق .

ولما نشأ البحث فى العقائد والتماس الإيمان من طريق النظر أو النصوص المقدسة ، وتوجهت همم المسلمين إلى التماس المعرفة على أساليب المتكلمين أصبح الكمال — الدينى التماس الإيمان والمعرفة من طريق التصفية والمكاشفة وأصبح التصوف عبارة عن بيان هذه الطرق وسلوكها .

وشاعت بعد ذلك أقاويل الفلاسفة والمتكلمين فى الصانع وصدور الموجودات عنه وما إلى ذلك من عوالم الأرواح وشئون الآخرة فتكلم الصوفية فى كل ذلك على منهجهم الذى لا يعتمد على نظر ، ولا على نص ولا معرفة إلا من ذاق ما ذاقوا — وهم يرون ما تكلموا به حق اليقين الذى لا يقبل شكا ، ولا يلحقه بطلان ولا يدركه إلا من بلغ رتبة العرفان — سئل ابن الجلاء ما معنى قولهم «صوفى» ؟ فقال : ليس نعرفه فى شرط العلم ، ولكن نعرف أن الصوفى من كان فقيراً مجرداً من الأسباب ، وكان مع الله بلا مكان ، ولا يمنعه الحق سبحانه عن علم كل مكان ، فالتصوف نشأ معبراً عن المثل الدينى الأعلى ، وظل فى أدواره كلها يعبر عن ذلك المثل مخالفاً ما عليه العامة والقراء ، والفقهاء ، وأهل السنة والمتكلمين والمتفلسفين — متعرضا لعداوتهم واضطهاداتهم من غير أن تخرجه العدوات والاضطهادات عن حدود الحب والتسامح .

فالتصوف كان وحده من بين معترك المذاهب تسامحا صرفاً وسلاماً من كل ما مر به من الأدوار والصوفى لا يكره شىء ويصفو بكل شىء .

هكذا نشأ التصوف ، وتلك أدواره المختلفة تحدثنا عنها فى إيجاز وإننا سوف نذكر أصول التصوف وأول المتصوفين فيما يأتى .

أصول التصوف

التفاسير الصوفية للقرآن ، والأحاديث الصـــوفية عن حياة محمد الباطـنة ، التى لا نعلم عنها إلا القليل متأخرة فى الزمن بعض الشىء ، حتى ليشك فيها على أن النزوع إلى التصوف لم يخل منه قطر من الأقطار أو أمة من الأمم ، لم يعوذ البلاد العربية الإسلامية فى القرنين الأولين للهجرة ، فإذا ما استبعدنا الأساطير المتأخرة ، فإنا نجد الجاحظ وابن الجوزى وهما من القصاص إقد حفظا لنا نيفا وأربعين زهـداً عاشوا حقا فى ذلك العهد وكان فى أبطالهم العبادات دلائل بينة على حياة التصرف على أنه لم يعد من الجائز أن يقال أن محمداً أخرج المتصرفة ابتداء من الجماعة الإسلامية إذ لا يخفى على أحد اليوم أن الحـديث المشهور « لا رهبانية فى الإسلام » الذى ذهب (شيرنجر) فى تفسير هـذا المذاهب إلى أنه — حديث موضوع — وليس من شك أنه وضع فى القرن الثالث الهجرى على أكثر تقدير تحبيذا وتدعيا لتفسير جديد للآية السابعة والعشرين من سورة الحديد التى ورد فيها ذكر الرهبانية ، وهو تفســير يحرمها ويبعد الإسلام عنها .

وكان مفسروا القرون الثلاثة الأولى للهجرة أمثال مجاهد وأبى أمامة الباهلى والمتصوفة القدامى الذين عرفوا بالحرص قد أجمعوا على تفسير هذه الآية تفسيراً يجيز الرهبانية ويمدحها قبل أن يشيع التفسير المعارض الذى غلبه الزمخشرى على جميع التفاسير(١) .

ويجوز للمتصوفه المسلمين أن يزعموا أنه كان بين الصحابة رجلان يعدان بحق السابقين إلى التصوف هما — أبو ذر وحذيفه — ولم يثبت

---

(١) انظر الجنيد — دواء الارواح

ثبوتاً قاطعاً أن أويساً وصهيبا كانوا على شاكلة هذين الصاحبين ، وجاء بعد هؤلاء النساء والزهاد والبكاؤون والقصاص وكانوا أول أمرهم متفرقين لا رابط بينهم ثم تجمعوا فريقين شأنهم فى ذلك شأن بقية المتفقهون فى سائر علوم الإسلام وكان مركز الفريقين على حدود أرض — الجزيرة من صحراء العرب أحدهما فى البصرة والآخر فى الكوفه وكان العرب الذين استوطنوا البصرة من بنى تميم مفطورين على النقد ولا يؤمنون إلا بالواقع كلفوا بالمنطق فى النحو والواقع فى الشعر والنقد فى الحديث وكانو على مذهب أهل السنة مع جنوح إلى أهل المعتزلة والقدرية ، وكان شيوخهم فى التصوف والحسن البصرى المتوفى سنه ١١٠ هـ (٧٢٨ م) ومالك بن دينار وفضل الرقاش ورباح بن عمر القيسى وصالحا المرىء وعبدالواحد بن زيد المتوفى عام ١٧٧ هـ (٧٩٣ م) صاحب طائفة الزهاد فى عبادان .

أما العرب الذين استوطنوا الكوفة فكانوا من اليمامة أصحاب مثل وتقاليد يستهويهم الشواذ فى النحو والخيال فى الشعر والظاهر فى الحديث وكانوا على مذهب الشيعة مع ميل إلى المرجئة وشيوخهم فى التصوف — ربيع بن خيثم الميوفى عام ٦٧ هـ (٦٧٦ م) وأبو إسرائيل الملائى المتوفى سنة ١٤٠ هجرته (٥٧٩ م) — وحابر بن حبان وكليب الصيداوى — ومنصور بن عمار — وأبو عتاهيـــة وعبدك — وقضى منصور بن عمار وأبو عتاهية وعبدك الشطر الثانى من حياتهم فى بغداد قصبة الدولة الإسلامية التى غدت مركز الحركة الصوفية بعد عام ٩٥٠ هـ — وهو العام الذى بدأت تعقد فيه الاجتماعات والحلقات للنظر فى شئون الدين وتلقى فيه أول الدروس الصوفيه فى المساجد .

الصوفية فى المساجد :

وهو أيضاً العهد الذى اشتجر فيه الخلاف جهرة ولأول مرة بين المتصوفة والفقهاء سيق أمام قضاة بغداد ذو النون المصرى عام ١٤٠ ﻫ والثورى وأبو حمزة ما بين ٢٦٢ ﻫ — ٢٦٩ ﻫ (٨٧٥ — ٨٨٢ م) فى رواية ابن الجوزى هكذا كانت أصول التصوف فى البلاد الإسلامية فى أول عهدها .

وننتقل بعد ذلك للحديث عن مصادر التصوف وسماته المختلفة :

مصادر التصوف

التصوف مأخوذ من القرآن الكريم لأن من آياته نرى أن الصوفية استمدوا طريقهم فى الإعراض عن الدنيا ، والإقبال على ربهم إقبال رجاء ومحبة وفناء :

فكثير من الآيات تصف الدنيا بأنها متاع الغرور ، وبأنها لهو ولعب وتفاخر وتكاثر بالأموال والأولاد ، وتكالب على التافه الزائل من ألوان الشهوات والأهواء ، ثم الجميع إلى ذهاب : قال تعالى علوا : إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد ، كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ، ثم يكون حطاما ، وفى الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور(١)

هل استمد الصوفية فلسفتهم الزاهدة وازدراءهم بالدنيا إلا من هذا الفيض الربانى الكريم الحكيم .

والقرآن فى كل آية من آياته يتجه بالنفس البشرية وجهات روحية خاصة ، هدفها الدار الباقية حيث النعيم الدائم المقيم » ويفسر لغز الحياة والغاية من الخلق تفسيراً واضحا لا لبس فيه ولا غموض فيقول :وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون »(٢)

فالغاية من الخلق هى أن يعبد الإنسان الله هذا هو الهدف ، وهذا هو الفصل فيما يختلف فيه الناس ويتجادلون ، وكل ما فى الوجود يسبح بعظمة الله وحده ، لأن ذلك فطرة وطبيعة ، ولأن الكون بما حوى تنتظمه روح مؤمنة طائعة عابدة قال تعالى « تسبح له السموات السبع والأرض ومن

---

(١) الآيه رقم من سورة الحديد (٢) الآية من سورة الذاريات

فيهن ، إن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم(١) ويصف الله سبحانه وتعالى ملائكته المقربين وصفا عظيما كريما بقوله: «يسبحون الليل والنهار لا يفترون(٢)» — تلك هي رسالة الملائكة ، فهل يلام الإنسان المؤمن إذا سلك مسلكهم ونهج منهجهم :

ويقول الكريم العليم لنبيه قولا يجب أن تستمع له كل أذن ، لأن به تطمئن قلوب المؤمنين ، قال تعالى : « واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا»(٣)

هاهو القرآن الكريم يأمر الرسول ومن كالرسول : بأن يصبر نفسه مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ، مع أهل الصفة لأنهم صفوة مختارة يحبون الله ويحبهم الله .

وعلى ذلك فالمتصوفة استمدوا مذاهبهم فى الحياة وعلى ضوء فهمهم لاياته الكريمة قامت فلسفتهم ، وبها تلونت أعمالهم وانطبعت حركاتهم قال تعالى « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى(٤)» أى أن الله وحده هو الفاعل المطلق الذى تصدر عنه وتقوم به جميع أفعال العباد وهو المصدر لكل ما يحيط بالإنسان أو يوجهه إلى مختلف الغايات والأغراض : فالعبد من الرب كما يقولون بمثابة القلم من الكاتب ، فالكاتب هو الذى يمسك به ويحركه ويجرى به فى يده فيكتب مايشاء ويسطر ما يملى عليه .

يقول سبحانه : (الله نور السموات والأرض(٥) وأيضا قوله تعالى: (فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم(٦)

فالصوفية يتخذون من هاتين الآيتين ونظائرها فى القرآن دعامة

---

(١) آية ٣٢ سورة الإسراء
(٢) آية ٢٠ سورة الأنبياء
(٣) آية ٢٨ سورة الكهف
(٤) آية ١٧ سورة الأنفال
(٥) آية ٣٥ سورة النور
(٦) آية ١١٥ سورة البقرة

يقيمون عليها مذاهبهم فى تجلى الحق سبحانه على مخلوقاته ، وتجلية على الكون تجلى إحاطة وشمول

ويقول عز وجل : « ياأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه »(١)

وقد بنى الصوفية على تلك الآية وأمثالها مذاهبهم فى الحب الآلهى حب الى للإنسان وحب الإنسان لله ، وهو الحب الذى تقوم به الحياة ومذاهبهم فى الطاعة والجهاد — جهاد النفس وجهاد الظلم حتى تعلو كلمة الله ويكون الدين كله لله .

قال تعالى : « واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلا(٢) » أى انقطع إليه انقطاعا كاملا وقوله تعالى : « واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والآصال ، ولا تكن من الغافلين »(٣) وقوله تعالى « أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم »(٤) وقوله تعالى « واعبد ربك حتى يأتيك اليقين(٥)

أعبد الخالق العظيم ، أعبدة دائماً أبداً بالغدو والآصال ، أعبده فى الجهر والسر تضرعا وخفية ، ولا تكن من الغافلين عن ذكر المعرضين عن طاعته ، فإن فعلت تكن من المؤمنين حقاً ، وللمؤمنين عند ربهم درجات ومغفرة قال تعالى : « واتقوا الله ويعلمكم الله »(٦)

---

(١) آية رقم ٥٤ سورة المائدة
(٢) آية ٨ سورة المزمل
(٣) آية ٢٠٥ سورة الأعراف
(٤) آية ٤ سورة الأنفال
(٥) آية ١١ سورة الحجر
(٦) آية ٢٨٢ سورة البقرة .

جعل الصوفية التقوى أساساً للعلم ومصدرا للإشراق والإلهام والفيض الربانى العظيم .

ولا يمكننا أن نحيط بكل آية قرآنية من الآيات التى تحمل الملامح الصوفية فالقرآن تشريع وعبادة والتشريع فية تمهيد للتعبد والطاعة ، وكل آية من آياته تحمل تلك المعانى ، فلينظر أصحاب القلوب إلى معانى التصوف كيف كان مصدره القرآن وعمل الصحابة رضوان الله عليهم ، وإن كان الأمر كذلك فهل بقى التصوف دون أن يكون له خصوم وأنصار ، ولذا وجدنا أنفسنا أمام تيارين فى هذا المبدأ الأول تيار الخصوم ، والثانى تيار الأنصار وأننا سوف نذكر فيما يأتى هذين التيارين .

التصوف بين خصومه وأنصاره

لم يحدثنا تاريخ الفكر الإسلامي عن معارك أعنف ولا أقسى من تلك المعارك التى دارت حول التصوف ورجاله . فقد هوجموا هجوما عنيفا متواصلا من رجال الفكر والعلم والفقه على تعدد ألوانهم ومذاهبهم واختلاف توجيهاتهم وآرائهم ، هوجموا من اليمين والشمال ، من العقليين والدينيين حتى اضطر رجال التصوف إلى الحرب فى جميع الجهات والساحات(١) .

وهذه الحرب على قسوتها وعنفها خدمت الفكر والعلم خدمات كبرى ، تتجلى فى هذا التراث الضخم الذى تزخر به مكاتب الفكر الإسلامى ، ولذا هاجمهم الماديون الذين لايؤمنون بالروح ولا بالله ولا بيوم الحساب والعقاب .

الماديون الذين قالوا : إنما هى حياتنا الدنيا ثم نموت فلا نحيا ولا يهلكنا إلا الدهر وألحدوا بكل مافى الوجود من روحانيات ورسالات .

وهؤلاء الماديون لسنا فى حاجة إلى نقاشهم ، فقد أفلسوا وأفلست مذاهبهم فى سائر أنحاء الكوكب الأرضى ، وعليهم وزر مااجترحوا من سيئات ، فهم كما أسماهم « تولستوا » بؤساء روحانيون ، وكما عبر عنهم هكسلى « بالمنتحرين الضالين » وكما وصفهم القرآن الكريم بقوله : « إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل »(٢)

---

(١) كان أبو الحسن الشاذلى يقول — لقد ابتلى الله هذه الطائفه الشريفة بالخلق خصوصاً أهل الجدال .

(٢) الآية رقم ٤٤ من سورة الفرقان .

وهاجم التصوف رجال الفلسفة وأصحاب المذاهب العلقية فعابوا على رجاله طريقهم إلى المعرفة ، وأنكروا أن يكون التفرغ والتجرد من متع الحياة والزهد فى شهواتها ونعيمها سبيلا إلى المعرفة ، بل سبيل المعرفة عندهم وهو تغليب أرقى أجزاء النفس على الحواس ، وهم يقصدون بذلك قوى العقل وإرادته كما وصفوا الإنتصار العقلى على الحواس بأنه مراتب السعادة . كما يقول ابن رشد ، وهم بذلك يؤيدون الصوفية أكثر مما ينقدونها أو ينقصونها ، لأن سعيهم إلى تغليب العقل نزوع إلى الصوفية واختلاف الوضع فتنادوا بالعقل وتنادى المتصوفون بالروح .

وقد رفض الصوفية فى نقاشهم مع الفلاسفة الإيمان بعصمة العقل البشرى قائلين إن العقلاء أو الفلاسفة قد اختلفوا وتعارضوا ولم يتفقوا فيما بينهم على رأى واحد فى الإلهيات وغيرها ، فأى عقل من عقولهم نتبع؟ وأى عقل من عقولهم هو المعصوم وأى عقل من عقولهم نعترف بأنه العقل الصافى الكامل الذى سما حتى وصل إلى الحقائق التى يأتى منها الوحى .

ولا جدال فى أن العقل الإنسانى يخطىء ويصيب ، ولا ريب فى أن ما يأتى به العقل من الهدى عرضة للنقص والتغيير ، فكيف نطمئن إليه وكيف نؤمن بآرائه فى الإلهيات وما وراء الطبيعة .

وعلماء الإجتماع ورجال الأخلاق تهكموا بالصوفية وأساليبها ، وأسرفوا فى التهكم والتجريح ، لأنها فى نظارهم لاتصلح للحياة العملية ، ولا يقوم بها نظام المجتمع ولا يمكن أن تقوم نظمها على الأمم والشعوب الزاهدة المسالمة ، وتلك شهادة للتصوف لا عليه فهى تدل فيما تدل على أن المتصوفة لا ينشدون ظهورا فى الحياة ولا غلبة فى مضمارها الدامى الحقود ، ولا يبغون مأربا من مآربها ولا يلتمسون مغنما من مغانمها ، وإنما ينشدون طهرا وقربا من الله وفوزا برضوانه وعبادته ومحبته .

والصوفيون لا يقولون بأن طريقتهم للناس جميعا لأن المثالية لم تكن يوما من الأيام شرعة مباحة لكل من يخطو بقدمين على الكوكب الأرضى وليس فى استطاعة الناس جميعا أن يكونوا ملوكا، ولا أن يكونوا فلاسفة وأطباء مثلا إن للتصوف مثل عليا ، المثل العليا لا يطبقها ولا يقوم بها إلا صفوة مختارة من أولى العزم ، وأصحاب العقول والقلوب ، فهل يلام الإنسان لتخلقه بالآداب العليا التى لا يطيقها القطيع الكبير ، وأما الفقهاء وعلماء الكلام فقد هاجموا المتصوفة هجوما عنيفا وأفرطوا فى اتهامهم بالمروق ومخالفة ظاهر الشرع[1] .

وفى هجوم الفقهاء الشىء الكثير من هوى النفس والدفاع عن الحياة وأرزاقها فقد تنادى رجال التصوف بأن الفقيه هو العابد أولا ، ثم العالم بحدود الله وشريعته، لأن التعبد شرط العلم الدينى وكثير من الفقهاء لم يوف فى نظر الصوفية بهذا الشرط فنبذوه .

ثم يأتى بعد ذلك أمر أشد خطرا وأبعد أثرا فإن رجال التصوف انتزعوا الجماهير من قبضة الفقهاء وتزعموها دونهم ، كما انتزعوا إعجاب الخلفاء وتقدير الولاة ، فأعلنها الفقهاء حربا وتشهيرا بمختلف الأسلحة عليهم يزلزلون مكانة التصوف ورجاله ، وعلهم يستردون الأرض المفقودة ، وقد اتخذ الفقهاء تكأة فى حروبهم استغلالا كبيرا ، وهى أن فريقا ممن انتسبوا إلى التصوف زورا وبهتانا أفرط وغالى فى الغرور والمروق ، والتحلل من الآداب والأخلاق .

---

(١) كانت الخصومة بين رجال التصوف وجمهور الفقهاء ، أما الأئمة من رجال الفقه فإن لم يكونوا من رجال التصوف فقد أجلوا أربابه ، واعترفوا بالفضل والمكانة العاليه لهؤلاء حيث كان الإمام أحمد يسأل شيبان الراعى فى الفقه ، وكذلك الشافعى كان يرسل دقائق المسائل إليه .

والتصوف الصادق لا يعترف بهؤلاء ، ولا يلتقى إليهم سمعا — بل يبرأ منهم ويهاجمهم بأشد ما يهاجم به رجال الفقه ، وعلم الكلام .

وقال سهل التسترى أصول طريقتنا سبعة :

التمسك بالكتاب والسنة ،والإقتداء برسول الأمة ﷺ وأكل الحلال، وكف الأذى ، وتجنب المعاصى ، ولزوم التوبة ، وأداء الحقوق : هذا هو التصوف ، وهذه أهدافه وأصوله ، فمن انحرف قيد أنملة عن الدستور القرآنى ، فقد انحرف عن التصوف لإنحرافه عن الإيمان بالله تعالى، إيمانا صادقا خالصا ، ويضل الطريق السوى الذى أمر أن يسير فيه متبعاً طريق الشرع القويم .

هكذا كان التصوف من بدايته ومهما كتبنا عن التصوف والصوفية فإننا نجسد أنفسنا فى بداية الطريق، ولكن التصوف الأصيل أصله الكتاب الكريم ، وسنة الرسول العظيم ، وكل من يدعى خروجاً على تعاليم الإسلام باسم التصوف فاعرف أنه خارج على الدين زنديق ملحد ومنحرف عن الطريق المستقيم والتصوف فى أصله وحقيقته لا يخرج على ما جاء به الشارع الحكيم من السير على أوامره واتباعها واجتناب النواهى والبعد عنها .

التصوف الحقيقى

بعد أن ذكرنا نشأة التصوف واشتقاق لفظ صوفى وبيان معنى التصوف والأدوار التى مر بها ومصادره الأصيلة وكما تحدثنا عن خصوم التصوف وأنصاره

نرى أن نحدد تحديداً قاطعاً لمعنى المتصوف الحقيقى.

المتصوف الحقيقى : هو الذى يتمسك بالكتاب المبين والسنة المطهرة ويلتزم بالأوامر ويجتنب النواهى ولا يأتى بأمر مخالف للشرع لا فى صغيره ولا كبيره ويضاف إلى ذلك أنه يأتى بنوافل كثيرة بزيادة فى العمل وزهد فى الدنيا ويخشى الله ويتقيه حق تقاته ويصدق عليه قوله تعالى: « قد أفلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون الذين هم عن اللغو معرضون والذين للزكاة فاعلون والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين »

وعلى ذلك فالإنسان الذى يخرج عن حد الشرع بأن يكون فى قلبه ريب فهو منافق فلا يصدق عليه وصف المؤمن كما قال تعالى فى حق الأعراب :

« قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم » .

فالإيمان الحقيقى وصف المؤمن الكامل الإيمان قولا وعملا والصوفى هو الذى تدرج فى مراحل الإيمان إلى درجة الصفاء والنقاء والطهر والشفافية الإنسانية وإلى درجة الروحانية الإلهية فيصبح ذلك الإنسان ربانيا يأتمر بأمره تعالى فى كل عمل يقدم عليه وهو لا يطلب على ذلك جزاء ولا شكوراً .

بل العبادة الخالصة لله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد وهو على كل

شيء قدير وإذا كان حال الإنسان المؤمن هذا فمن باب أولى حال المؤمن المخلص الذى له خاصية خاصة فى عبادته لله تعالى فكلما زاد الإنسان فى العبادة صفت نفسه وسمت حتى تصل إلى درجة اليقين الربانى أما الذين يدعون أنهم متصوفة باسم الدين ويتاجرون به — من أمثال الطرق الحالية — فهم على ضلال طالما خالفوا النصوص القرآنية والسنة المحمدية.

فليس فى الإسلام قول بإسقاط تكليف أو ركن من أركان الإسلام الحقيقى ومن قال بذلك لا يكون من العقلاء بل من المجانين الخارجين عن حد الشرع، وهو من الضالين الذين يريدون إفساد عقيدة المسلمين وإدخال أمور على الدين والدين منها براء ونحن مع النصوص ننصت حيث نصت ولا يمكن أن يحيد الإنسان عن الطريق المستقيم.

قال تعالى: فاستقم كما أمرت ولا تتبع سبيل المفسدين».

وأما إدعاؤهم علم الغيب أو النفع والضر فهذا أيضاً باطل لأنه لا يعلم الغيب إلا الله تعالى. لأنه: عالم الغيب والشهادة:

وقال تعالى: «يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا».

وفى القرآن الكريم آيات كثيرة تبطل زعم هؤلاء وتبين حقيقة الصوفى السالك طريق الوصول إلى رب العالمين قولا وعملا وطريق الإسلام والإيمان واضح المعالم لا غموض فيه ولا إبهام.

الصفاء عند الصوفية

والصفاء عند الصوفية : المراد به صفاء القلب وخلوه من الشوائب والله يختار ويصطفى من عباده ما يشاء ولذلك الأولياء والأنبياء والرسول .

قال تعالى : « إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين » .

ومن هنا كان الصوفى الحقيقى الذى استضاء بنور الله تعالى : قال تعالى : « الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولولم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شىء عليم »[1] .

فطريق الهداية معبد وممهد لكل سالك ، فمن سلك وصل إلى درجة الولاية الحقه فإن لله أولياء يأتمرون بأمره وينتهون بنهيه . قال تعالى : « ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولاهم يحزنون » فهؤلاء هم المتقون حقاً : الواصلون إلى درجة القرب الإلهى الذى جعله درجة عليا لعباده المقربين بأداء ما فرض عليهم فى قرآنه الكريم :

ونحن فى هذا المقام لسنا بصدد الحديث عن الولاية وتعريفها أو الكرامة والسير فيها إنما تعرضنا لهذين الأمرين من أجل أن نقول العبادة الحقة موصلة إليه تعالى والله سبحانه وتعالى أراد أن يعجز البشر جميعاً فى صنع المعجزات لذا اختار لأعظم مخلوق وهو رسول الإنسانية

---

(١) سورة النور .

أمراً عظيماً وهو الرسالة ثم أيده بالمعجزات ومن هذه أمر الأسراء قريب إلى العقل سهل المنال ولكن في الزمن الذي حدث فيه هذا الأمر كان الناس يرون أن الوصول إلى بيت المقدس بهذه الطريقة وبهذه الكيفية مستحيل ولكن أخبرهم الرسول بدلائل لاشك فيها لم يسعهم إلا التسليم لكل ما ذكر لأنه الصادق الأمين المؤيد من رب العالمين المحفوظ بأمره تعالى.

ثم أمر المعراج هذا الحدث العظيم الذي يحار العقل فيه ويقف مكتوفاً أمامه ولكن قدرة الخالق عز وجل في البداية على الإيجاد من العدم في تكوين الأشياء وإخراجها على مسرح هذه الحياة الدنيوية ؛ إستعداداً لحياة أسعد وأعظم حياة الإستقرار والدوام في النعيم الذي لا ينتهي ولا يزول،

قادر أيضاً على العروج به إلى أعلى الدرجات واختراق الحواجز ولا يستطيع عقل من العقول البشرية أن يقرر أن قدرة الخلق لا يمكنها الوصول بالإنسان إلى حيث أراد هو سبحانه وتعالى.

بل يقرر أن الذي يقول للشيء كن فيكون قادر على كل شيء لأنه : على كل شيء قدير وهو عالم السر والنجوى ويعلم خائنة الأعين وماتخفى الصدور .

والرسول ﷺ وصل إلى سدرة المنتهى ومازاغ البصر وما طغى ؛ فرأى من آيات ربه الكبرى .

وعندما سئل عن الكيفية التي رأى بها ربه :

أجاب بقوله : رأيت مالاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .

فهذا دليل على الإعجاز الكامل في القدرة الإلهية وأن يخطر ببال أحدكم رأيت أعظم منه وأني شاهدت ورأيت أشياء لم تقع تحت عين وبصر وسمع وهذا منتهى الشفافية .

والقدرة التى منحها الله لرسوله من أجل تحمل الرؤية الإلهية فالله أعطى الرسول قدرة كاملة وجعله روحانيا فى حالة الرؤيا : حتى يتحقق قوله تعالى: «لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير» وغير ذلك من الآيات التى تدل دلالة واضحة على العظمة الربانية والاختيار الكامل فى خلقه لأنه فاعل مختار لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

الفصل الأول

«في بيان اعتقاد هذه الطائفة في مسائل الأصول»[1] إعلموا، رحمكم الله، أن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة[2]، في التوحيد، صانوا بها عقائدهم عن .

---

(١) أصول علم التوحيد ومسائله المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته، وما يجب له ومايجوز، وما يستحيل في حقه.

(٢) قال الشيخ العروسى في حاشيته «نتائج الأفكار القدسية»: «إن الدين بستان والشريعة سياجه، والطريقة رياضه، والحقيقة ثمراته، فمن لا شريعة له لا دين، ومن لا طريقة له لا شريعة له، ومن لا حقيقة له لا طريقة له ثم قال: «إن طريقة الصوفية تشتمل على عشرة أشياء؛ أحدها حقيقة التصوف وهى ترجع إلى صدق التوجه إلى الله تعالى، والثانى: أن مدار ذلك على إفراد القلب والغالب الله وحده أو الثالث: أنه من الدين بمنزلة الروح من الجسد والرابع: أن نظر الصوفى في وجه الكمال والنقص، والخامس: أن نظر الفقيه فيما يسقط الحرج والأصولى فيما يصح به الإيمان ويثبت، فنظر الصوفى أخص من نظرهما ولذلك صح إنكارهم عليه، ولا يصح إنكاره على أحدهما «فصوفى الفقهاء خير من فقيه الصوفية»، والسادس: إظهار شرف التصوف ودليله: برهاناً ونصاً والسابع: أن شرط في صحته، فلذلك قدم عليه، والثامن: ذكر الإصطلاح واختصاصه بكل فن على حسبه، والتاسع مفاتيح الفتح فيه أربعة أحكام: المبادىء؛ وصدق الرغبة في الوصول، والتشرف للحقائق وعدم التقيد بالمنقول مع التحقيق، والعاشر: أنه طريق عجيب وغريب ومبناه على اتباع الأحسن دائماً، ففى العقائد على اتباع للسلف، وفى الأحكام على الفقه، على الفضائل على مذهب المحدثين، وفى الآدب على ما به صلاح القلوب».

البدع(١) ودانوا(٢) بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة : من توحيد ليس فيه تمثيل(٣) ولا تعطيل(٤) ، وعرفوا ما هو حق القدم(٥) ، وتحققوا بما هو نعت الموجود عن العدم(٦) .

ولذلك قال سيد هذه الطريقة «الجنيد»(٧) ، رحمه الله : « التوحيد ،

---

(١) البدع : جمع بدعة ، وهى مايجرى على أصول الشريعة من نص الكتاب أو الحديث، أو الإجماع ، أو القياس دون سند من الكتاب والسنه واضح .

(٢) اتخذوا ما وجدوا عليه السلف من الإعتقادات والأعمال دينا لهم .

(٣) تمثيل : تشبيه بحادث من الحوادث .

(٤) تعطيل : أى ينفى الصفات قراراً من تعدد القدماء كما ذهب إليه جماعة « المعطلة » :

(٥) أى اعتقدوا بما يجب فى حقه تعالى ومايجوز وما يستحيل ،والمراد بالقدم القديم ، وهو الله سبحانه وتعالى .

(٦) التزموا الخضوع والإفتقار إليه سبحانه وتخذوا العبودية شعاراً فلم ينازعوا فى شيء من أحكام الربوبية والموجود عن العدم ، هو : الحادث الذى وجد بعد أن لم يكن .

(٧) هو أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادى الخزاز ، مولده ووفاته ببغداد « ٢٩٧ هـ — ٦١٠ م » وعرف بالخزاز لأنه كان يعمل الخز ، قال أحد معاصرية : مارأت عيناى مثله الكتبة يحضرون مجلسه لألفاظه ، والشعراء لفصاحته ، والمتكلمون لمعانيه ، وهو أول من تكلم فى علم =

إفراد القدم من الحدث(١) :

وأحكموا أصول العقائد بواضح الدلائل ، ولائح الشواهد .

كما قال أبو محمد الجريري(٢) ، رحمه الله :: «من لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهده زلت به قدم الغرور فى مهواة من التلف» يريد بذلك: أن من ركن إلى التقليد ، ولم يتأمل دلائل التوحيد ، سقط عن سنن(٣) النجاة ، ودفع فى أسر الهلاك .

ومن تأمل ألفاظهم ، وتصفح كلامهم ، وجد فى مجموع أقاويلهم ومتفرقاتها ما يثق — بتأمله — بأن القوم لم يقصروا فى التحقيق(٤) عن شأو(٥) ، ولم يعرجوا فى الطلب على تقصير .

ونحن نذكر فى هذا الفصل جملا من متفرقات كلامهم فيما يتعلق بمسائل الأصول .

= التوحيد ببغداد : وقال ابن الأثير فى وصفه : إمام الدنيا فى زمانه ، وعده العلماء شيخ مذهب التصوف لضبط مذهبه بقواعد الكتاب والسنة ، ولكونه مصوناً من العقائد الزمية محمى الأساس من شبه الغلاة ، سالماً من كل ما يوجب اعتراض الشرع .

(١) إفراده سبحانه من الحدث ، أى الحدوث ، وذلك إنما يتم بعد معرفة ما يجب له تعالى ، وما يجوز ، وما يستحيل .

(٢) هو أبو محمد أحمد بن حسن الجريرى ، من كبار أصحاب الجنيد توفى سنة ٣١١ هـ .

(٣) سنن : طريق .

(٤) أى التحقيق للعقائد .

(٥) شأو : غاية .

ثم نحرر على الترتيب بعدها ما يشتمل على ما يحتاج إليه فى الاعتقاد على وجه الإيجاز والاختصار ، إن شاء الله تعالى .

سمعت : الشيخ أبا عبد الرحمن محمد بن الحصين السلمى[١]، رحمه الله يقول: سمعت عبد الله بن موسى السلامى يقول : سمعت أبا بكر الشبلى[٢] يقول : « الواحد أحد : المعروف قبل الحدود[٣] وقبل الحروف ، وهذا صريح من الشبلى أن القديم — سبحانه — لا حد لذاته[٤] ولا حروف لكلامه. سمعت أبا نصر الطوسى يقول : سئل رويم[٥] عن أول فرض افترضه الله عز وجل على خلقه ما هو ؟ فقال المعرفة ، لقوله جل ذكره : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون »[٦] . قال ابن عباس : إلا ليعرفون[٧] .

---

(١) من علماء المتصوفة ولد سنة (٣٣٠ هـ — ٩٤٣ م) ، وتوفى سنة (٤١٣ هـ — ١٣٠١ م) مولده ووفاته فى نيسابور ، له عدة كتب منها : « حقائق التفسير » وهو مختصر على طريقة أهل التصوف ، و « طبقات الصوفية » و « أدب الصحبة » الفتوة .

(٢) أبو بكر دلف بن جحدر الشبلى ، بغدادى المولد والنشأة توفى سنة ٣٣٤ هـ وتفقه على مذهب الإمام مالك، وصحب الجنيد .

(٣) الحدود : الجهات والحروف : الأصوات :

(٤) لا حد لذاته : لا جهة تحويه وتحيط به .

(٥) رويم هو أبو محمد رويم بن أحمد ، مات سنة ٣٠٣ هـ ببغداد ،وكان عالما بالقرآن عارفا بالتصوف .

(٦) آية ٥٦ من سورة الذاريات .

(٧) فهو تعالى إنما خلق العالم ليستدل به عليه ، كما قال تعالى « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » ولهذا قيل « أعرفكم بربه » .

وقال الجنيد : إن أول ما يحتاج إليه العبد من عقد الحكمة (١) : معرفة المصنوع صانعه (٢) ، والمحدث كيف كان إحداثه ، فيعرف صفة الخالق من المخلوق ، وصفة القديم من المحدث ، ويذل لدعوته ويعترف بوجود طاعته ، فإن من لم يعرف مالكه لم يعترف بالملك لمن استوجبه .

أخبرني محمد بن الحسين قال : سمعت محمد بن عبد الله الرازي يقول : سمعت أبا الطيب المراغي يقول : للعقل دلالة (٣) ، وللحكمة (٤) ، إشارة وللمعرفة شهادة : فالعقل يدل . والحكمة تشير ، والمعرفة تشهد : أن صفاء العبادات لا ينال إلا بصفاء التوحيد .

وسئل الجنيد عن التوحيد ، فقال : إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته : أنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد : تبقى الأضداد والأنداد والأشباه بلا تشبيه . ولا تكييف . ولا تصوير ولا تمثيل (٥) و ليس كمثله شيء وهو السميع البصير (٦) .

أخبرنا محمد بن أحمد بن يحيى الصوفي ، قال : أخبرنا عبد الله بن علي التميمي

---

(١) عقد الحكمة : إعتقادها .

(٢) بصفاته التي يتميز بها عن سائر الممكنات .

(٣) براهين يستدل بها على وحدانيته سبحانه .

(٤) الحكمة : هي للعلم بحقائق الأشياء ، وأوصافها ، وخواصها ، وأحكامها وارتباط الأسباب بالمسببات ، والعمل بمقتضى ذلك كله .

(٥) أي أن التوحيد هو اعتقاد الوحدة لله تعالى اعتقاداً ناشئاً عن نظر نافيه الضدد والند بلا كيف ولا صورة .

(٦) آية ١١ من سورة الشورى .

الصوفى ، يحكى عن الحسين بن على الدامغانى ، قال : سئل أبو بكر الزاهر أباذى ، عن المعرفة فقال : المعرفة : اسم ، ومعناه وجود تعظيم فى القلب يمنعك عن التعطيل والتشبيه .

وقال أبو الحسن البوشنجى[1] ، رحمة الله ، التوحيد : أن تعلم أنه غير شبه للذوات ، والصفات .

أخبرنا الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى ، رحمه الله تعالى ، قال : سمعت محمد بن غالب قال : سمعت أبا نصر أحمد بن سعيد الاسفنجانى يقول : قال : الحسين بن منصور[2] ، ألزم الكل

الحدث[3] : لأن القدم له . فالذى بالجسم ظهوره[4] ، فالعرض يلزمه والذى بالأداة[5] اجتماعه[6] فقواها تمسكه[7] ، والذى يؤلفه وقت يفرقه

---

(١) أبو الحسن على بن أحمد بن سهل البوشنجى — توفى سنة ٣٤٨ هـ بنيسابور .

(٢) هو الحلاج : أبو مغيث الحسين بن منصور . فيلسوف متعبد زاهد ، أصله من بيضاء فارس ، نشأ فى العراق . ظهر أمره سنة ٢٩٩ هـ ، وتوفى سنة ٣٠٩ هـ كثرت الوشايات به إلى المقتدر العباس فسجن وعذب وهو صابر .

(٣) أحكم بأن جمع المخلوقات حادثه .

(٤) فالحادث الذى يدرك بالجسم .

(٥) بالإداة : بالأسباب كالحياة . وغيرها .

(٦) إجتماعه : أى اجتماع حواسه الظاهرة والباطنة .

(٧) أى قوى هذه الأسباب تمسكه عن التفرق .

والذى يقيمه غيره فالضرورة تمسه(١) . والذى الوهم يظفر به(٢) فالتصوير يرتقى إليه ، ومن أواه محل أدركه أين(٣) ، ومن كان له جنس طالبه مكيف(٤) .

إنه سبحانه لا يظله(٥) ولا فوق يقله تحت(٦) : ولا يقابله حد(٧) ولا يزاحمه عند(٩) ، ولا يأخذ(١٠) خلف ، ولا يحده أمام ، ولم يظهره قبل ولم ينفقه بعد(١١) . ولم يجمعه كل . ولم يوجده كان(٢) ، ولم يفقده ليس .

---

(١) أى والذى يكون وجوده بغيره ، فشدة الافتقار إلى ذلك الغير لازمة لزوماً ذاتياً .

(٢) يتخيله الزهن ويتعلق به .

(٣) أى ومن ثبت له التحيز والمكان جاز أن يسأل عنه بلفظ «اين» التى يسأل بها عن المكان .

(٤) أى سائل «بكيف» التى يسأل بها عن الحال وعن تمير أنواع الجنس الواحد .

(٥) فوق : علو أى ليس فوقه شىء .

(٦) لا يحمله سفل لأن ذلك تحيز وهو من عوارض الأجسام ، والله منزه عن ذلك .

(٧) حد : جهة .

(٨) عند : محل .

(٩) يأخذه . يحده .

(١٠) بل هو ظاهر قبل وجود الخلق وبعده .

(١١) لا يقال فى حقه تعالى وجد فى وقت كذا . لحدوث الزمان والحق =

وصفه : لا صفة له(١) . وفعله : لا علة له(٢) : وكونه : لا أمد له(٣) ، تنزه عن أحوال خلقه ، ليس له من خلقة مزاج وفى فعله علاج(٤) بإينهم بقدمه كما باينوه بحدوثهم . إن قلت : متى(٥) ، فقد سبق الوقت كونه(٦) ، وإن قلت : هو فالهاء والواو خلقه . وإن قلت أين ، فقد تقدم المكان وجوده فالحروف آياته(٧) . ووجوده إثباته(٨) . ومعرفته توحيده(٩) وتوحيده تميزه من خلقه ما تصور فى الأوهام فهو بخلافه ، كيف يحل به ما منه بدأه ؟ أو يعود إليه ما هو أنشاه ، لا تماقله(١٠) العيون ،

= تعالى أزلى قديم . ولثبوت قدمه لا يقبل الانتفاء ، (وهذا معنى قوله لا يفقده ليس) .

(١) أى لا كيفية له ولا يمكن إدراك حقيقة وصفه حتى يكيف ، ويصور .

(٢) علة : غرض وباعث .

(٣) وجوده لا نهاية له .

(٤) معالجة بوسايط وأسباب للإيجاب .

(٥) متى : أى متى وجد .

(٦) كونه : وجوده .

(٧) أى مادة آياته ودلائله المنزلة على نبيه محمد ﷺ .

(٨) لا يكفى مجرد الاعتقاد بوجوده بل لا بد من إقامة الأدلة على ثبوته .

(٩) معرفته بصفاته وليدة توحيده .

(١٠) لا تماقله العيون : لا تراه بالمقل .

ولا تقابله الظنون(١). قربه كرامته(٢). وبعده إهانته ، علوه من غير توقل(٣). ومجيئه من غير تنقل(٤).

هو لى الأول(٥) . والآخر(٦). والظاهر(٧)، والباطن ، القريب البعيد الذى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

سمعت أبا حاتم السجستانى(٨) يقول : سمعت أبا نصر الطوسى السراج يحكى عن يوسف بن الحسين ، قال : قام رجل بين يدى ذى النـــون المصرى(٩) فقال :

أخبرنى عن التوحيد : ما هو؟ فقال هو : أن تعلم قدرة الله تعـالى فى الأشياء بلا مزاج ، وصنعه للأشياء بلا علاج، وعلة كل شيء صنعه(١٠)، ولا علة لصنعه. وليس فى السموات العلا ولا فى الأرضين السفلى مدبر غير الله ، وكل ما تصور فى وهمك فالله بخلاف ذلك وقال الجنيد: التوحيد:

---

(١) لاتدركه الأوهام والعقول ، لقصور الحادث عن إدراك القديم جل شأنه

(٢) قربه من عبده إحسان له وإكرام.

(٣) علوه على عبده علو جلالة وعظمة لا علو مكان.

(٤) مجيء فضله ونزول أمره من غير حركة أو انتقال.

(٥) قبل كل شيء بلا بدايه . (٦) بعد كل شيء بلا نهاية .

(٧) بآثار قدرته .

(٨) هو سهل بن محمد بن عثمان الجشمى توفى سنة ٣٤٨ هـ من أهـل البصرة عالم له نيف وثلاثون كتاباً .

(٩) هو أبو الفيض ذى النون المصرى الإخميمى ، عالم صوفى ، ورع توفى سنة ٣٤٥ هـ.

(١٠) قدرته أوجدت الكائنات فلا صانع غيره .

عليك وإقرارك بأن الله فرد فى أزليته(١) لا ثانى معه ولا شىء يعمل فعله.

وقال أبو عبد الله بن خفيف : الإيمان : تصديق القلوب بما أعلمه الحق من الغيوب(٢).

وقال أبو العباس السيارى(٣)، عطاؤه على نوعين : كرامة واستدراج فما أبقاه عليك فهو كرامة وما أزاله عنك فهو استدراج فقل : أنا مؤمن إن شاء الله تعالى . وأبو العباس السيارى كان شيخ وقته .

سمعت الأستاذ أبا على الدقاق ، رحمه الله ، يقول : غمز رجل رجل أبى العباس السيارى فقال: تغمز رجلا ما نقلتها قط فى معصية الله عز وجل!

وقال أبو بكر الواسطى(٤). من قال أنا مؤمن بالله حقا، قيل له الحقيقة تشير(٥) إلى إشراف ، وإطلاع ، وإحاطة ، فمن فقده بطل دعواه فيها .

---

(١) منفرد فى أزليته ، لأنه كان ولا شىء معه.

(٢) أى جزم القلوب وتصديقها بحقية الذى أعلمه الحق لنبيه من الأحكام والشرائع التى كانت تعد قبل البعثة مما غاب عن الخلق ، ولم تعلم إلا بوساطته صلى الله عليه وسلم.

(٣) ستأتى ترجمته .

(٤) هو أبو بكر محمد بن موسى الواسطى ، عالم كبير من خراسان من كبار إتباع الجنيد توفى بمرو سنة ٣٢٠ هـ .

(٥) تشير ، تستلزم : والمراد من العبارة أن الإيمان المجرد عن النظر الصحيح المؤدى إلى التصديق بكل ما جاء من عند الله لا ينفع وأن من لم يحصل له اعتقاد صحيح مستند إلى نظر قوى بطلت دعواه بأنه مؤمن بالله حقا

يريد بذلك ما قاله أهل السنة : إن المؤمن الحقيق ، من كان محكوما له بالجنة(١)، فمن لم يعلم ذلك من سر حكمة الله تعالى(٢) فدعواه ، بأنه مؤمن حقا غير صحيحة .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول : سمعت منصور بن عبد الله يقول: سمعت أبا الحسن العنبرى يقول سمعت سهل بن عبد الله التسترى(٣) يقول. ينظر اليه ، تعالى ، المؤمنون(٤) بالأبصار من غــــير إحاطة ولا إدراك نهاية .

وقال أبو الحسين النورى(٥) ، شاهد الحق القلوب فلم ير قلبا أشرق إلية من قلب محمد ﷺ ، فأكرمه بالمعراج تعجلا للرؤية والمكالمة .

سمعت الإمام أبا بكر محمد ابن الحسن بن فورك(٦) رحمه الله تعالى يقول:

---

(١) الاستشارة إلى البرهان القوى الذى أوصله إلى الإيمان الحقيق .

(٢) بأنه نطق بالإيمان بلسانه مع خلو قلبه عن معانيه فدعواه غير صحيحة إذ النطق باللسان مع خلو القلب عن معانى الإيمان لا يكفى الخروج من أسر الجهالات والضلالات.

(٣) صوفى ورع لقى ذا النون وأخذ عنه الأكابر طبقة بعد طبقة توفى بالبصرة سنة ٢٨٣ هـ .

(٤) فى الآخرة لقولة تعالى : وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة .

(٥) هو : أبو الحسين أحمد بن محمد النورى . بغدادى المولد والمنشأ و من أقران الجنيد قال الخطيب البغدادى: هو أعلم العراقيين بلطائف القوم توفى سنة ٢٩٥ هـ .

(٦) الأنصارى الأصبهانى ، من كبار الصوفية وفقهاء الشافعية . توفى على مقربة من نيسابور ودفن بها سنه ٤٠٦ هـ .

سمعت محمد بن المحبوب — خادم أبى عثمان المغربى — يقول قال لى أبو عثمان المغربى يوما :—

يا محمد ، لو قال لك أحد : أين معبودك؟ إيش تقول؟.

قال : قلت : أقول حيث لم يزل(١).

قال : فإن قال : أين كان فى الأزل(٢)؟ أيش تقول؟.

قال : قلت : أقول حيث هو الآن ، يعنى : أنه كما كان ولا مكان فهو الآن كما كان(٣) .

قال : فارتضى منى ذلك ، ونزع قميصه وأعطانيه .

سمعت الإمام أبا بكر بن فورك رحمه الله تعالى ، يقول : سمعت أبا عثمان المغربى ، يقول كنت أعتقد شيئا من حديث الجهة(٤) . فلما قدمت بغداد زال ذلك عن قلبى(٥) ، فكتبت إلى أصحابنا بمكة أنى أسلمت الآن إسلاما جديدا .

سمعت محمد بن الحسين السلمى رحمه الله يقول: سمعت أبا عثمان المغربى يقول وقد سئل عن الخلق ، فقال : قوالب وأشباح تجرى عليهم أحكام القدرة(٦)

وقال الواسطى : لما كانت الأرواح والأجساد قامتا بالله(٧) .

---

(١) أى على الحالة والصفة اللائقين به فيما لا يزال من الزمن المتجدد.

(٢) على أى صفة كونه فى القدم (٣) لا مكان له ولا زمان

(٤) أى كنت أميل إلى القول بالجهة له تعالى وأنه تعالى على العرش.

(٥) بعد أن سمع كلام المحققين والبراهين الدالة على تنزيهه عن الجهة .

(٦) تصرفهم قدرة الله ولا يملكون لأنفسهم ولا لغيرهم نفعا ولا ضرا

(٧) وجدت بقدرته .

وظهرنا به لا بذواتهما ، كذلك قامت الخطوات والحركات بالله لا بذواتها إذ الحركات والخطوات فروع الأجساد والأرواح(١) صرح بهذا الكلام أن أكساب العباد(٢) مخلوقة لله تعالى ، وكما أنه لا خالق للجواهر إلا الله تعالى ، فكذلك لا خالق للأعراض إلا الله تعالى . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى رحمه الله يقول : سمعت محمد بن عبد الله يقول ؛ سمعت أبا سعيد الخراز(٣) يقول ؛ من ظن أنه يبذل الجهد(٤) يصل إلى مطلوبه فتعن(٥) ، ومن ظن أنه بغير الجهد يصل فتمن .

وقال الوسطى ؛ المقامات(٦) أقسام قسمت (٧) ونعوت أجريت ، كيف

---

(١) الحركات تابعة للأجسام . والخواطر تابعة للأرواح ، والأرواح والأجسام موجودة بقدرة الله وهى أصل والحركات والخواطر فرع وما لمنت للأصل من كونه وجد بقدرة الله يثبت كذلك للفرع .

(٢) أكساب العباد ؛ أفعالهم البدنية والقلبية .

(٣) هو ؛ أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز من بغداد توفى سنة ٢٧٧هـ شيخ الصوفية . عارف بالله ، صحب ذا النون المصرى وغيره من أقطاب الصوفية . له كتاب « الطريق إلى الله » وغيره .

(٤) الجهد ؛ بفتح الجيم وضمها ؛ الطاقة

(٥) متعن ؛ متعب نفسه بجهد لها وقال الشيخ العروس ؛ إن الوصول بمعنى القرب من رحمته سبحانه وتعالى لا يلزم ترتيبه على العمل بل الاعتبار بما سبق به القضاء الأولى مما لا إطلاع لنا عليه وحينئذ فلا يصح اعتماد على خير العمل ، ولا القنوط من شره لجهل المقدر فعلى العبد الامتثال مع التفويض إليه تعالى وغاية الأمر أن الاستقامة على الأعمال الخيرية علامة على حسن العاقبة .

(٦) المقامات : الطرق الموصلة إليه تعالى كالزهد والورع وغيرهما

(٧) قسمت . قدرت بتقدير الله .

تستجلب بحركات ؟ أو تنال بسعايات(١) .

وسئل الواسطى عن الكفر بالله أولله ؛ فقال ؛ الكفر والإيمان والدنيا والآخرة ؛ من الله وإلى الله وبالله ولله ؛ من الله إبتداء وإنشاء وإلى الله مرجعا وانتهاء وبالله بقاء وفناء ولله ملكا وخلقاً .

وقال الجنيد ؛ سئل بعض العلماء . عن التوحيد فقال ، هو اليقين فقال السائل . بين لى ما هو ؟

وقال . هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم ، فعل الله عز وجل وحده ، لا شريك له ، فإذا فعلت ذلك فقد وحدته .

سمعت محمد بن الحسين رحمه الله يقول . سمعت عبد الواحد بن على يقول : سمعت القاسم بن القاسم يقول : سمعت محمد بن موسى الواسطى يقول : سمعت محمد بن الحسين الجوهرى يقول : سمعت ذا النون المصرى يقول وقد جاءه رجل فقال : ادع الله لى فقال :

إن كنت قد أيدت فى علم الغيب(٢) بصدق التوحيد ، فكم من دعوة مجابة قد سبقت لك ، وإلا فإن النداء لا ينقذ الغرقى(٣) .

وقال الواسطى : ادعى فرعون الربوبية على الكشف(٤) وادعت

---

(١) وما وأنت الأعمال والحركات لا توصل إلى الدرجات العالية فاللازم فى حق العبيد القيام بمقتضى الأمر والنهى مع تفويض القبول وعدمه إلى الله تعالى حتى يدوم لهم الخوع والرجاء اللذان بهما تتحقق لهم العبودية .

(٢) أى فى علم الله .

(٣) أى وإن لم تكن مؤيداً فى علم الغيب ، فمجرد الدعاء لا ينتج حصول المطلوب بعينه ، كمجرد نداء الغريق بدون اتخاذ الأسباب لإخراجه من الغرق .

(٤) أى بصريح العبارة حيث قال «أنا ربكم الأعلى» .

المعتزلة على الستر تقول : ما شئت فعلت(١) .

وقال أبو الحسين النورى : التوحيد : كل خاطر يشير إلى الله تعالى بعد أن لا يزاحمه خواطر التشبيه .

وأخبرنا الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى رحمه الله تعالى ، سمعت عبد الواحد بن بكر يقول : سمعت هلال بن أحمد يقول : سئل أبو على الروزبارى(٢) عن التوحيد فقال : إستقامة القلب بأثبات تمارفة التعطيل وإنكار فى كلمة واحده كل ما صوره الوهم والأفكار فالله سبحانة بخلافه لقوله تعالى « ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير »(٣) .

وقال أبو القاسم النصراباذى(٤) : الجبه باقيه بإبقائه وذكره لك ورحمته ومحبته لك باق ببقائة ، فشتان بين ما هو يبق ببقائه وبين ما هو باق بانقائه(٥) .

وهذا الذى قاله الشيخ أبو القاسم النصرا باذى هو غاية فى التحقيق فإن أهل الحق قالوا صفات ذات القديم سبحانه : باقيات ببقائه تعالى فنبه

---

(١) المعتزلة . ذهبوا إنهم خلقوا أفعالهم الأختيارية وقالوا « ماشئنا فعلنا ، والحق أنه لا يفعل ما يشاء إلا الحق سبحانه وتعالى .

(٢) هو : أبو على أحمد بن محمد الروزبادى . أقام بمصر ومات بها سنة ٣٣٣ هـ وولد ببغداد كان إماما من أئمة الصوفية ، وأعلم أهل زمانه بها .

(٣) آية ١١ من سورة الشورى :

(٤) هو أبو القاسم إبراهيم بن محمد النصرابادى . كان حدثاً زهداً ورعا وكان فى علم التصوف إماما ، مات بمكة سنة ٣٦٦ هـ

(٥) الجنة . وما أعده الله فيها للمؤمنين ، وكل ذلك من يبق بإبقاء الله تعالى له ومحبة الله وذكره لعبده من الذى يبقى ببقا. الذات فالثانى أفضل وأشرف من الأول .

على هــذه المسألة وبين أن الباقى باقٍ ببقائه بخلاف ما قاله مخالفو أهل الحق(١) ، مخالفوا الحق ، .

أخبرنا محمد بن الحسين : قال : سمعت النصراباذى يقول : أنت متردد بين صفات الفعل وصفات الذات ، وكلاهما صفته تعالى ، على الحقيقة فإذا هيمك(٢) فى مقام التفرقة قرنك بصفات فعله ، وإذا بلغك إلى مقام الجمع قرنك بصفات ذاته . وأبو القاسم النصراباذى كان شيخ وقته .

سمعت الإمام أبا اسحق الأسفرايني ، رحمه الله ، يقول : لما قدمت من بغداد كنت أدرس فى جامع ينسابور مسأله الروح واشرح القول فى أنها مخلوقه وكان أبو القاسم النصراباذي قاعداً معنا ، يصغى إلى كلامى فاجبنا بنا بعد ذلك يوما — بأيام قلائل ، فقال لمحمد الفراء : أشهد أنى أسلمت جديداً على يد هذا الرجل وأشار إلى(٣) سمعت محمد بن الحسين السلمى يقول . سمعت أبا حسين الفارس يقول : سمعت إبراهيم بن فاتك يقول : سمعت الجنيد يقول : متى يتصل من لا شبيه له ولا نظير له بمن له شبيه ونظير ؟ هيهات هذا ظن عجيب إلا بما لطف اللطيف من حيث لا درك ، ولا وهم ، ولا إحاطة إلا إشارة اليقين وتحقيق الإيمان .

أخبرنا يزيد بن الحسين رحمه الله تعالى قال سمعت عبد الواحد بن بكر يقول : حدثنى أحمد بن محمد بن البردعى ، قال : حدثنا طاهر بن إسماعيل الرازى قال قيل ليحى بن معاذ : أخبرنى عن الله عز وجل .

---

(١) من أنه لا بقى شيء ببقائه والفرض مما قال الشيخ : أنه ينبغي للعبد أن يكون مشتغلا بقبل ذكر الله له وحمبته له وشرف منزلته عنده هو ما يخلفه لا من كرامة نبوية أو أخر ربه .

(٢) هيمك : فرق قلبك ووزعه .

(٣) لأنه كان يعتقد قدم الروح فلما سمع منه أدله حدوثها صرح بذلك التصريح السابق .

فقال : آله واحد .

فقيل له : كيف هو ؟

فقال : ملك قادر .

فقيل : أين هو ؟

فقال : هو بالمرصاد .

فقال السائل : لم أسألك عن هذا !

فقال ما كان غير هذا كان صفة المخلوق فأما صفته فما أخبرتك عنه

وأخبرنا محمد بن الحسين . قال : سمعت أبا بكر الرازى يقول : سمعت أبا علي الروذبادى يقول: كل ماتوهمه(١) متوهم بالجهل أنه كذلك فالعقل يدل على خلافه .

وسأل ابن شاهين الجنيد عن معنى : مع(٢)

فقال : مع على معنيين : مع الأنبياء بالنصرة والكلاءة(٣)

قال الله تعالى « إننى معكما أسمع وأرى »(٤)

ومع العامة بالعلم والإحاطة(٥) ، قال تعالى « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم »(٦)

---

(١) توهم : تخيله . وكل تخيل بالنسبة لله تعالى إنما هو وهم .

(٢) فيما فيه المعية من الله بالنسبة إلى خلقه نحو قوله تعالى « وهو معكم أينما كنتم » وقوله « إن الله مع الذين اتقوا »

(٣) الكلاءة : الحفظ . (٤) آية ٤٦ من سورة طه .

(٥) وبهذا التفسير ظهر إستحالة أن يكون معنى « المصاحبة أو المجاورة أو المداناة :

(٦) آية ٧ من سورة المجادلة .

فقال ابن شهاهين : مثلك يصلح أن يكون دالا للأمة على الله .

وسئل ذو النون المصرى عن قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى »

فقال . اثبت ذاته ونفى مكانه فهو موجود بذاته ، والأشياء موجودة بحكمه ، كما شاء سبحانه .

وسئل الشبلى(١) عن قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى »

فقال : الرحمن لم يزل(٢) والعرش محدث والعرش بالرحمن استوى(٣)

وسئل جعفر بن نصير عن قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى »

فقال استوى علمه بكل شيء أقرب إليه من شيء

فقال جعفر الصادق(٤) : من زعم أن الله فى شيء أو من شيء أو على شيء فقد اشرك : إذ لو كان على شيء لكان محمولا ، ولو كان فى شيء لكان محصوراً ولو كان من شيء محدثا(٥) لكان حادثا

---

(١) هو : أبو بكر ولقب بن محمد الشبلى ، بغدادى المولد والنشأ ولد سنة ٢٤٧ هـ وتوفى سنة ٣٣٤هـ صحب الجنيد وكان إمام زمانه علماً وورعاً ومعرفة .

(٢) أى قديم .

(٣) أى والعرش بقدرة الرحمن استوى ، فهو تعالى مستغن عنه وعن غيره وإنما خلقه إظهار لعظمته لا مكاناً لذاته ، لتعاليه عن ذلك .

(٤) هو : أبو عبد الله جعفر بن محمد الباقر بن زين العابدين بن الحسين الهاشمى القرشى سادس الأئمة الأثنى عشر عند الإمامية كان من التابعين وعنه أخذ جماعة منهم : أبو حنيفة ومالك وجابر بن حيان ، ولد سنة ٨٠ هـ وتوفى سنة ١٤٨ هـ

(٥) سئلت أم سلمة رضى الله عنها عن قوله « الرحمن على العرش استوى » فقالت : الكيف غير معقود والاستواء غير مجهول والإيمان =

وقال جعفر الصادق أيضاً فى قوله «ثم دنا فتدلى» : من توهم أنه بنفسه دنا جعل ثم مسافة ، إنما التدانى أنه كلما قرب منه بعده عن أنواع المعارف[1] إذا لا دنو ولا بعد ،

ورأيت بخط الأستاذ أبى على أنه قيل لصوفى : أين الله ؟

فقال : اسحقك الله !! تطلب مع العين أين ؟!

أخبرنا الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى ، قال سمعت أبا العباس بن الخشاب البغدادى يقول : سمعت أبا القاسم بن موسى يقول : سمعت محمد بن أحمد يقول :

سمعت الأنصارى[2] يقول : سمعت الخراز يقول : حقيقة القرب : فقد حس الأشياء من القلب وهدوء الضمير إلى الله تعالى ،

سمعت محمد بن الحسين يقول : سمعت محمد بن على الحافظ يقول : سمعت أبا معاذ القزوينى يقول : سمعت أبا على الدلال يقول : سمعت أبا عبد الله بن قهرمان يقول : سمعت إبراهيم الخواص[3] يقول : انتهيت إلى رجل ، وقد صرعه الشيطان ، فجعلت أؤذن فى أذنه ، فنادانى الشيطان من جوفه : دعنى أقتله ، فإنه يقول : القرآن مخلوق ،

= به واجب والجحود له كفر ، وسئل عنه الإمام مالك رضى الله عنه فقال : «الاستواء منه غير مجهول والتكيف به غير معقول والإيمان به سنة والسؤال عنه بدعة» ،

(١) قرب منه بقلبه ومناجاته بعدت عنه الأنواع المعارف الدينوية الحسية لاشتغاله بمولاه لا بما عداه

(٢) هو : أحمد بن عمر بن محمد الأنصارى المروزى

(٣) هو : أبو اسحق إبراهيم بن أحمد الخواص لادم الجنيد وتوفى سنة ٢٩١ هـ

وقال ابن عطاء[١] : إن الله تعالى لما خلق الأحرف جعلها سرآ له فلما خلق آدم عليه السلام بث فيه ذلك السر[٢] ، ولم يبث ذلك السر فى أحد من ملائكته ، فجرت الأحرف على لسان آدم عليه السلام بفنون الجريان وفنون اللغات ، فجعلها الله صور آلها[٣] صرح ابن عطاء القول بأن الحروف مخلوقه .

وقال سهل بن عبد الله : إن الحروف لسان[٣] فعل ، لا لسان ذات . لأنها فعل[٤] فى مفعول[٥] .

قال : وهذا أيضاً تصريح بأن الحروف مخلوقة .

وقال الجنيد فى جوابات مسائل الشاميين : التوكل عمل القلب ، والتوحيد قول القلب قال : هذا قول أهل الأصول ، إن الكلام هو المعنى الذى قام بالقلب من معنى الأمر والنهى ، والخبر ، والاستخبار .

وقال الجنيد فى جوابات مسائل الشاميين أيضاً : تفرد الحق بعلم الغيوب ، فعلم ما كان وما يكون وما لا يكون : أن لو كان كيف كان يكون .

وقال الحسين بن منصور : من عرف الحقيقة فى التوحيد سقط عنه[٦] : لم وكيف .

أخبرنا محمد بن الحسين قال : سمعت منصور بن عبد الله يقول :

سمعت جعفر بن محمد يقول : قال الجنيد : أشرف المجالس وأعلاها الجلوس مع الفكرة فى ميدان التوحيد .

---

(١) أحمد بن عطاء الروذبارى (٢) علمه أباه
(٣) أى دالة (٤) أى مخلوقة من جملة ما خلق
(٥) أى فى مختلف اللغات
(٦) أى سقط عنه الاعتراض على ما يشاهده ولم منة سؤال لم كان كذا ، أو كيف كان كذا ؟

وقال الواسطى . ما أحدث الله شيئا أكرم من الروح . صرح بأن الروح مخلوقة .

قال الأستاذ الإمام زين الإسلام أبو القاسم(١) ، رحمه الله : ولت هذه الحكايات على أن عقائد مشايخ الصوفية توافق أقاويل أهل الحق(٢) فى مسائل الأصول .

وقد اقتصرنا على هذا المقدار خشية خروجنا عما أردناه من الإيجاز والاختصار .

---

(١) القشيرى

(٢) أهل السنة والجماعة

رأى الصوفية فى التوحيد

قال الأستاذ زين الإسلام أبو القاسم ، أدام الله عزه.

وهذه فصول تشتمل على بيان عقائدهم فى مسائل التوحيد ذكرناها على وجه الترتيب .

قال شيوخ هذه الطريقة ، على مايدور عليه متفرقات كلامهم ، ومجموعاتها ، ومصنفاتهم فى التوحيد .

إن الحق سبحانه وتعالى : موجود ، قديم(١) واحد(٢) حكيم(٣) ، قادر(٤) عليم(٥) قاهر(٦) رحيم ،مريد سميع مجيد ، رفيع(٧) متكلم بصير ، متكبر(٨) قدير . حى ، باق(٩) صمد(١٠) .

وأنه عالم بعلم ، قادر بقدرة مريد بإرادة سميع بسمع ، بصير ببصره متكلم بكلام حى بحياة باق ببقاء .

---

(١) قديم : لا أول لوجوده . على الإطلاق.

(٢) واحد : لا ثانى له فى الألوهية متفرد فى الربوبية .

(٣) حكيم : يضع الشيء فى موضعه :

(٤) قادر : لا يعجزه شيء .

(٥) عليم : لا يعزب عن علمه شيء فى الأرض ولا فى السماء.

(٦) قاهر : غالب .

(٧) رفيع : عظيم القدر .

(٨) متكبر : متعظم ومتعالى على غيره .

(٩) باق : باق على الدوام فلا يلحقه العدم .

(١٠) صمد : مقصود لذاته .

وله يدان هما صفتان ، يخلق بهما ما يشاء ، سبحانه ، على التخصيص ، وله الوجه(١) ، وصفات ذاته(٢) مختصة بذاته ، لا يقال هي هو ،ولاهي: غيار له ، بل هي صفات أزليه(٣) ، ونعوت سرمدية(٤) ، وأنه أحدى الذات ، ليس يشبه شيئاً من المصنوعات ، ولا يشبهه شيء من المخلوقات ، ليس بجسم،ولاجوهر ولا عرض ولايتقدر فى العقول لا لهجهة ولامكانه ولا يجرى عليه وقت وزمان ولا صفاته أعراض ولا يتصور فى الأوهام، ولا يجوز فى وصفه زيادة ولا نقصان ولا يخصه هيئــه وقدر(٥) ، ولا بقطعه(٦) ، نهاية وحده،ولا يحله حادث ولايحمله على الفعل باعث(٧)، ولا يجوز عليه لون ولا كون ، ولا ينصره مدد ولا عون ، ولا يخرج عن قدرته مقدور ، ولا ينفك عن حكمه مفطور(٨) ، ولا يعزب(٩) ، عن علمه معلوم، ولا هو على فعله كيف يصنع وما يصنع ملوم ،لايقال له: اين ولا حيث ، ولا كيف(١٠) ولا يستفتح له وجود : فقال : متى كان : ولا ينتهى له بقاء فيقال:ستوفى الأجل والزمان ، ولا يقال:لم فعل مافعل، إذ لا علة لأفعاله(١١) ، ولا يقال ما هو إذ لا جنس له فيتميز بأمارة عن استكاله(١٢) يرى لا عن مقابلة ويرى لا عن مماقلة ويصنع لا عن مباشره

---

(١) الوجه : الذات ؛ وفى نسخة : الوجه الجميل .

(٢) كالعلم والقدرة ، مختصه بذاته لا تتجاوزه إلى غيره ، لأنها قديمة وغيره حادث والقديم لا يتعلق بالحادث .

(٣) أزليه : قديمه ، نسبة إلى الأزل وهو القدم .

(٤) أوصاف دائمة . (٥) هيئة وقد : كيفية ومقدار .

(٦) يقطعه ، يعدمه .

(٧) لأنه منزه عن الفرض والعلة وإن كانت أفعاله لا تخلو من حكمة .

(٨) متطور ؛ مخلوق (٩) يضرب . يغيب .

(١٠) لأنه منزه عن المكان والكيفية .

(١١) لا يسأل عما يفعل . (١٢) أشكاله ، أمثاله .

ومزاولة له الأسماء الحسنى والصفات العلا يفعل ما يريد ويذل محكمة العبيد لا يجرى فى سلطانه إلا ما يشاء ولا يحصل فى ملكه غير ما سبق به القضاء ما علم أنه يكون من الحادثات أراد أن يكون، وما علم أنه لا يكون، مما جاز أن يكون ، أراد أن لا يكون خالق اكساب العباد : خيرها وشرها ، ومبدع ما فى العالم من الأعيان والآثار : قلها وكثرها ومرسل الرسل إلى الأمم من غير وجوب عليه، ومتقيد الأقام على لسان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بما لا سبيل لأحد باللوم والإعتراض عليه ومؤيد نبينا محمد ﷺ بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة، بما أزاح به القدر ، واوضح به اليقين والنكر وحافظ بيضة(١) الإسلام بعد وفاته ﷺ ، بخلفاته الراشدين ، ثم حارس الحق وناصره بما يوضحه من حجج الدين على السنة أوليائه، عصم الأمة الحنيفية عن الإجتماع على الضلالة وهم مادة(٢) الباطل بما نصب من الدلالة: وانجز ماوعد من نصرة الدين بقوله: «ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون » .

---

(١) أخير وجماعته . (٢) مادة أصل ومنشأ ،
(٣) ٣٣ من سورة التوبة .

الخلاصة

وخلاصة هـذا الموضوع أن الصوفية الحقيقية أثبتوا وجود الله عز وجل عن طريق معرفة التوحيد معرفة صحيحة مستمدة من الكتاب والسنة وأيضاً استدلوا على الوصول إلى المعرفة الحقيقية للخالق بكثير من الأدلة العقلية ، وليس فى أهل التصوف من يقول بأن الله غير موجود أو لم يكلفه بالأوامر والنواهى ، بل أمر بالتوحيد الحقيق بكل الأدلة العقلية والنقلية وقد نفوا عن الله عز وجل أن يكون فى جهة من الجهات أو فى حيز أو فى مكان سواء كان المكان فوقا أو تحتا : وأيضاً نزهو الله سبحانه وتعالى عن الإستواء ، على العرش من الجلوس مثل البشر وكافة المخلوقات ، وهؤلاء هم المؤمنون حقاً من أهل التصوف أدعياء الإيمان والتصوف يطعنون على الدين ويغيرون وجـه الحقيقة . والذين يطعنون على الصوفية الخلص مم دنعهم ذلك إلى إلا الحقد فى نفوسهم وعداوة حقيقة وغيره إنسانية محاولة النيل من الدين وأهله .

وقد رأينا أن كبار الصوفية أوردوا العديد من الأقوال إلا عمال التى تدل دلالة واضحة على سلامة عقيدة الصوفية من الزيغ والخروج عن التوحيد بل الواقع المشاهد من هؤلاء جميعاً أنهم تمسكوا بكتاب الله وسنة رسوله الكريم وإن كان قد ورد فى كلامهم بعض الغموض والإبهام والرمز والإيجاز فهذا لا يوصل إلى القول بالخروج عن الطريق المستقيم ونحن حددنا التصوف الحقيقى والتصوف غير الحقيقى وأى مخالفة لا كتاب الله عز وجل أو سنة الرسول الأعظم فلا يعد مؤمنا ولامسلما والصوفيه يشترط فيه أن يكون من أشد المؤمنين تمسكا بالكتاب والسنة عملا وقولا فعلا وتطبيقا وعلى ذلك فرأى الصوفية ، فى مسائل التوحيد تسير على نهج التزيل وأثبتوا لله الصفات ووصفوه بكل كال يليق به تعالى .

التواجد ـ والوجد ـ والوجود

فالتواجد استدعاء(١) الوجد بضرب اختيار ، وليس لصاحبه كمال الوجد ، إذ لو كان لكان واجداً ، وباب التفاعل كثرة على إظهار الصفة وليس كذلك .

قال الشاعر :

إذا تخازرت ، ومابى من خزر(٢)
ثم كسرت العين من غير ماعور

فقوم قالوا : التواجد غير مسلم لصاحبه ، لما يتضمن من التكلف ويبعد عن التحقيق .

وقوم قالوا : إنه مسلم للفقراء المجذوبين ، الذين ترصدوا الوجدان هذه المعانى وأصلهم : خبر الرسول ﷺ : « أبكوا ، فإن لم تبكوا فتباكوا » والحكاية المعروفة لأبى محمد الجريرى ، رحمه الله أنه قال :

كنت عند الجنيد ، وهناك ابن مسروق وغيره ، ثم توال ، فقام ابن مسروق وغيره ... والجنيد ساكن فقلت :

ياسيدى ، مالك فى السماع شىء ؟!

فقال الجنيد :

---

(١) استدعاء : أى طلب واكتساب .

(٢) خزر : صغر العين أو ضيقها .

« ترى الجبال تحسبها جامدة ، وهى تمر مر السحاب(١) .

ثم قال :

وأنت يامحمد ، مالك فى السماع شىء ؟

فقلت ياسيدى أنا إذا حضرت موضعا فيه سماع وهناك محتشم(٢) ، أمسكت على نفسى وجدى فإذا خلوت أرسلت وجدى فتواجدت .

فأطلق فى هذه الحكاية « التواجد » ولم ينكر عليه الجنيد .

سمعت الأستاذ أبا على أبا الدقاق ، رحمه الله يقول :

لما راعى أبو محمد أدب الأكابر فى حال السماع ، حفظ الله عليه وقته ، ببركات الأدب ، حتى يقول : أمسكت على نفسى وجدى فإذا خلوت أرسلت وجدى فتواجد لأنه لا يمكن إرسال الوجد إذا شئت ، بعد ذهاب الوقت وغلباته .

ولكنه لما كان صادقاً فى مراعاة حرمة الشيوخ حفظ الله تعالى عليه وقته حتى أرسل وجده عند الخلوة .

فالتواجد : ابتداء الوجد على الوصف الذى جرى ذكره ، وبعد هذا التواجد(٣) .

والوجد : مايصادق قلبك ، ويرد عليك بلا تعمد وتكلف ولهذا قال المشايخ :

---

(١) آية ٨٨ من سورة النمل .
(٢) أى مستحيا منه .
(٣) أى وبعد حصول هذا يحصل الوجد .

الوجد : المصادفة(١) والمواجيد(٢) : ثمرات الأوراد(٣) .

فكل من إزدارت وظائفه ازدادت من الله لطائفه .

سمعت الأستاذ أبا على الدقاق رحمه الله يقول :

الواردات : من حيث الأوراد : فمن لا ورد له بظاهره لا ورد له في سرائره ، وكل وجد فيه من صاحبه شيء فليس بوجد .

وكما أن ما يتكلفه العبد من معاملات ظاهرة يوجب له حلاوة الطاعات ، فما ينازله(٤) العبد من أحكام باطنة يوجب له المواجيد فالحلاوات ، ثمرات المعاملات والمواجيد : نتائج المنازلات .

أما الوجود : فلا بعد الإرتقاء عن الوجد .

ولا يكون وجود الحق إلا بعد خمود البشرية(٥)، لأنه لا يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة .

وهذا معنى قول أبى الحسين النورى :

أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد : أى إذ وجدت ربى فقدت قلبى ، وإذا وجدت قلبى فقدت ربى .

وهذا معنى قول الجنيد :

---

(١) يشير بذلك إلى أنه غير مكتسب بل هو من تفضلات الحق على العبد
(٢) جمع وجد .
(٣) المراد بالأوراد ، وظائف الأعمال الموافقة للعلوم الشرعية .
(٤) ينتقل .
(٥) أي لوجود التوحيد .

علم التوحيد مباين لوجوده(١) ووجوده مباين لعلمه(٢) .

وفى هذا المعنى أنشدوا :

وجودى أن أغيب عن الوجود   بما يبدو على من الشهود

فالتواجد : بداية،والوجود نهاية ، الوجد واسطة بين البداية والنهاية .

سمعت الأستاذ أبا على الدقاق يقول :

التواجد يوجب استيعاب العبد

والوجد : يوجب استغراق العبد

والوجود يوجب استهلاك العبد

فهو كمن شهد البحر ، ثم ركب البحر ، ثم غرق فى البحر وترتيب هذا الأمر(٣) قصود ، ورود ، ثم شهود ، ثم وجود ، ثم خمود .

وبمقدار الوجود يحصل الخمود، وصاحب الوجود له صحو،ومحو فحال صحوه:بقاؤه بالحق،وحال محوه:فناؤه بالحق وهاتان الحالتان أبدمتعاقبتان بأن عليه :

فإذا غلب عليه الصحو بالحق فيه يصول ويه يقول :

قال عليه السلام، فيما أخبر عن الحق : فبى يسمع وبى يبصر

---

(١) أى لوجود التوحيد .

(٢) والمقصود أن العبد يكون عالما بالتوحيد بالاستدلال بالآثار ، ولا يكون واجداً له لأن وجوده لايبقى للعبد معه احساس بنفسه فضلا عن علم به واستدلاله عليه .

(٣) وهو الإنتقال من حال إلى حال .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول: سمعت منصور ابن عبدالله يقول .

وقف رجل على حلقة الشبلى ، فسأله :

هل تظهر أثار صحة الوجود على الوجدان ؟؟

فقال نعم ، نور يزهر(١) مقارنا(٢) لنيران الإشتياق وتلوح على الهياكل(٣) ثارها كما قال ابن المعتز :

وأمطر الكأس ماء من أباريقها
فأنبت الدر فى أرض من الذهب

وسبح القوم لما أن رأوا عجبا
نورا من الماء فى نار من العنب

خلافه(٤) ورثها عاد عن إرم
كانت ذخيرة كسرى عن أب فأب

وقيل لأبى بكر الدقى :

إن جهما الدقى أخذ شجرة بيده فى حال السماع فى ثوراته، فقلعها من أصلها ، فأجتمعا فى دعوة(٥) وكان الدقى كف بصره فقام الدقى يدور فى حال هيجانه فقال الدقى إذا قرب منى أو دنية وكان الدقى ضعيفا ، فر به فلما قرب منه قالوا هذا هو فأخذ الدقى ساق جهم فوقفه فلم يمكنه أن يتحرك .

فقال جهم : أيها الشيخ ، التوبة ، التوبة !! فخلا .

---

(١) يشرق .
(٢) مترتبا .
(٣) الأشخاص
(٤) خمر
(٥) وليمه

قال الأستاذ الإمام ، أدام الله جماله :

فكان ثوران جهم فى حق ، وإمساك الدقى بساقه بحق ، ولما علم جهم أن حال الدقى فوق حاله رجع إلى الإنصاف ، واستسلم . وكذا من كان بحق لا يستعصى عليه شىء فأما(١) إذا كان العذاب عليه المحو فلا علم ولا عقل ولا فهم ولا حس .

سمعت الشيخ أبا عبدالرحمن السلمى رحمه الله يذكر بإسناده أن أبا عقال المغربى . أقام بمكة أربع سنين لم يأكل ولم يشرب إلى أن مات .

ودخل بعض الفقراء على أبى عقال ، فقال له : سلام عليكم فقال له أبو عقال : وعليكم السلام . فقال الرجل أنا فلان فقال أبو عقال :

أنت فلان ، كيف أنت ؟ وكيف حالك ؟ : وغاب عن حالته قال هذا الرجل ، فقلت له : سلام عليكم .

فقال : وعليكم السلام . وكأنه لم يرنى قط .

ففعلت مثل هذا غير مرة ، فعلمت أن الرجل غائب ، فتركته ، وخرجت من عنده .

سمعت محمد بن الحسين يقول : سمعت عمر بن محمد بن أحمد يقول : سمعت امرأة أبى عبد الله التروعنذى تقول :

لما كانت أيام المجاعة ، والناس يموتون من الجوع ، دخل أبو عبدالله التروعنذى بيته ، فرأى فى بيته مقدار منوين(٢) حنطة ، فقال : الناس يموتون من الجوع ، وفى بيتى حنطة ! !

فخولط فى عقله ، فما كان يفيق إلا فى أوقات الصلاة يصلى الفريضة

---

(١) وفى نسخة وأما .

(٢) منوين : تثنية منا : وهو مكيال مقداره رطلان .

ثم يعود إلى حالته ، فلم يزل كذلك إلى أن مات دات هذه الحكاية على أن هذا الرجل كان محفوظاً عليه آداب الشريعة عند غلبات أحكام الحقيقة وهذا هو صفة أهل الحقيقة ، ثم كان سبب عينية عن حيزه شقيقته على المتدلين وهذا أقوى سمة لتحققه فى حاله :

وخلاصة الموضوع :

١ — الوجد عند الصوفية حالة خاصة يصل عن طريقها إلى الله عز وجل .

وهو مايرد على قلب الإنسان من غير تعمد . والمواجيد نتائج المعاملات وعلى ذلك فالتواجد : بداية الوجود نهاية والوجد واسطة بين هذين الأمرين . وصاحب الوجود له حالتان صحو ومحو فالأولى بقائه بكامل عقله وحواسه وإدراكه والثانية : فنائه بالحق كاملا من غير ترك لأمر من أوامر الشريعة وعدم الإتيان بمنكر من المنكرات .

وعلى ذلك فالمؤمن الكامل الإيمان يتحقق بالحق سبحانه وتعالى وأما من يقول الوجد غير ذلك استغراق كامل فى الخالق حتى ولو أدى هذا الاستغراق ترك إلى فريضة من الفرائض فلا يضر عند صاحب الرأى والسبب فى ذلك أن ترك الإنسان عندما يصل إلى هذه الحالة يسقط الشرع عنه التكاليف وعلى ذلك يكون غير مكلف وأنا أقول فى هذا أن من ادعى أمرا مخالفا للنصوص القرآنية والأحاديث النبوية لا يكون مسلما ولا مؤمنا فضلا عن أن يكون متصوفا أو حتى فى بداية المتصوف لأننا سبق أن تحدثنا عن الصوفى الحقيقى والتصوف الحقيقى أيضاً وحددنا المراد من هذا الأمر والواجب على كل سالك الطريق إلى الله عز وجل يريد الوصول إلى الحق جل وعلا عليه التمسك بالكتاب العزيز والسنة المحمدية صلوات الله وسلامه عليه .

الصحو والسكر

فالصحو : رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة .

والسكر : غيبة بوارد قوى .

والسكر زيادة على الغيبة من وجه وذلك أن صاحب السكر قد يكون مبسوطا إذا لم يكن مستوفى(١) فى حال المتساكر ، الذى لم يستوفه الوارد، فيكون الإحساس فيه مساغ ، وقد يقوى سكره حتى يزيد على الغيبة ، فربما يكون صاحب الغيبة آتم فى الغيبة من صاحب السكر إذا كان متساكراً غير مستوف .

والغيبة قد تكون للعباد ، بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرهبة ومقتضيات الخوف والرجاء .

والسكر لا يكون : إلا لأصحاب المواجيد .

فإذا كوشف العبد نبعت الجمال حصل السكر وطالب(٢) الروح وهام القلب وفى معناه أنشدوا :

فصحوك من لفظى هو الوصل كله   وسكرك من لحظى يبيح لك الشربا
فما مل ساقيها وما مل شارب   عقار لحاظ كأسه اسكر اللبا

وأنشدوا :

فأسكر القوم دور كأس   وكان سكرى من المدير

وأنشدوا :

لى سكرتان والندمان واحدة   شىء خصصت به من بينهم وحدى

---

(١) أبان بأن كان فيه بقية إدراك وفى نسخة مستوفياً فى سكره .
(٢) وفى نسخة وطرب .

وأنشدنا :

سكران : سكر هوى وسكر مدامة ... فتى يفيق فتى به سكران

واعلم أن الصحو على حسب السكر ... فمن كان سكره بحق كان

صحوه بحق :

ومن كان سكره بحظ مشوبا ، كان صحوه بحظ(١) مصحوبا ومن كان محقا فى حاله(٢) كان محفوظا فى سكره .

والسكر والصحو يشيران إلى طرف من التفرقة .

وإذا ظهر من سلطان الحقيقة علم(٣) فصفة العبد الثبور ، والقهر وفى معناه :

أنشدوا :

إذا طلع الصباح لنجم راح ... تساوى فيه سكران وصاح

قال تعالى: « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا » هذا(٤) مع رسالته وجلالة قدره خر صعقا وهذا(٥) مع صلابته وقوته صار دكا متكسراً .

والعبد فى حال سكره يشاهد الحال .

وفى حال صحوه يشاهد الحال .

إلا أنه فى حال سكره محفوظ(٦) لا بتكلفه .

وفى حال صحوه محفوظ بتصرفه .

والصحو والسكر بعد الذوق والشرب .

---

(١) وفى نسخه بحظ صحيح .
(٢) أى فى حال صحوه .
(٣) علامة وفى نسخة علم أن حقة .
(٤) أى موسى عليه السلام .
(٥) أى الجبل .
(٦) أى محفوظ بالله .

المحاضرة — والمكاشفة — والمشاهدة

المحاضرة : حضور القلب . وقد يكون بتواتر البرهان ، وهو بعد وراء الستر[٢] وإن كان حاضراً باستيلاء سلطان الذكر ثم بعده المكاشفة وهو حضوره رأيت البيان . غير مفتقر فى هذه الحالة إلى تأمل الدليل — وقطب السبيل ، ولا مستجير[٣] من دواعى الريب . ولا محجوب من نعت الغيب .

ثم المشاهدة : وهى حضور الحق من غير بقاء تهمة[٤] فإذا أصحت سماء السر عن غيوم الستر فشمس الشهود مشرقة عن برج الشرف . وحق المشاهدة ماقاله الجنيد ، رحمه الله وجود الحق مع فقدانك[٥] .

فصاحب المحاضرة مربوط بآياته . وصاحب المكاشفة مبسوط بصفاته . وصاحب المشاهدة ملقى بذاته ، وصاحب المحاضرة يهديه عقله وصاحب المكاشفة يدنيه عمله ، وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته ولم يزد فى بيان تحقيق المشاهدة أحد على ماقاله عمرو بن عثمان المكى رحمه الله .

ومعنى ماقاله : أنه تتوالى أنوار التجلى على قلبه . من غير أن يتخللها ستر وانقطاع . كما لو قدر اتصال البروق . فكما أن الليلة الظلماء يتوالى البروق فيها ، واتصالها . إذ قدرت تصير فى ضوء النهار فكذلك القلب إذا دام به دوام التجلى متع[٦] نهاره فليل وأنشدوا :

ليلى بوجهك مشرق	وظلامه فى الناس سادى
والناس فى سدف[٧] الظلام	ونحن فى ضوء النهار

---

(١) أى أول المراتب
(٢) الحجاب
(٣) أى مستبعد
(٤) مشبهه
(٥) أى فنائك عما سواه
(٦) أى طال
(٧) ظلمه .

وقال النورى : لا يصح للعبد المشاهدة وقد بقى له عرق قائم .

وقال : إذا طلع الصباح استغنى المصباح .

وتوهم قوم أن المشاهدة تشير إلى طرف من التفرقة ، لأن باب المفاعلة فى العربية بين اثنين . وهذا وهم من صاحبه . فإن ظهور الحق سبحانه بنور(١) الخلق وباب المفاعلة جملتها لا تقضى مشاركة الاثنين نحو : سافر ، وطارق النعل — وأمثاله .

وأنشدوا :

فلما استبان الصبح أدرك ضوؤه ... بأنواره ضوء الكواكب
يجرعهم كأسا لو ابتلى به اللظى ... بتجريعه طارت كأسرع ذاهب

كأس أى كأس !! تصطلمهم عنهم وتفنيهم ، وتحفظهم منهم ولا تبقيهم .

كأس .. لا تبقى ولا تذر . تمحوهم بالكلية ، ولا تبقى شظية من أثار البشرية .

كما قال قائلهم :

ساروا فلم يبق لا رسم ولا أثر

---

(١) هلالا .

الخواطر

والخواطر خطاب يرد على الضمائر . وهو قد يكون بإلقاء ملك .

وقد يكون بإلقاء الشيطان ، ويكون أحاديث النفس ، ويكون من قبل الحق سبحانه .

فإذا كان من الملك فهو الإلهام .

وإذا كان من قبل النفس قيل له الهواجس .

وإذا كان من قبل الشيطان فهو الوساوس .

وإذا كان من قبل الله سبحانه . وإلقائه فى القلب . فهو :

خاطر حق :

وجملة ذلك من قبيل الكلام[1] .

فإذا كان من قبل الملك . فإنما يعلم صدقه بموافقة العلم[2] ولهذا .

قالوا : كل خاطر لا يشهد له ظاهر فهو باطل .

وإذا كان من قبل الشيطان فأكثره يدعو إلى المعاصى .

وإذا كان من قبل النفس فأكثره . يدعو إلى اتباع شهوة أو استشعار كبر . أو ما هو من خصائص أوصاف النفس .

---

(١) أى جميع ما تقوم فى معنى الخاطر هو من قبيل الكلام النفسى الملقى فى الضمائر .

(٢) بالكتاب والسنة .

واتفق المشايخ على أن من كان أكله من الحرام لم يفرق بين الإلهام ، والوسواس[1] .

وسمعت الشيخ أبا على الدقاق ، رحمه الله يقول :

من كان قوته معلوما[2] لم يفرق بين الإلهام والوسواس ، وأن من سكنت عنه هواجس نفسه بصدق مجاهدته نطق بيان[3] قلبه بحكم مكابدته .

وأجمع الشيوخ على أن النفس ووساوس الشيطان . بأن النفس إذا طالبتك بشيء ألحت : فلا تزال تعاودك ، ولو بعد حين . حتى تصل إلى مرادها ، ويحصل مقصودها ، اللهم إلا أن يدوم صدق المجاهدة ثم إنها تعاودك وتعاودك .

وأما الشيطان إذا دعاك إلى زلة ، لخالفته بترك ذلك . يوسوس بزلة أخرى ، لأن جميع المخالفات له سواء ، وإنما يريد أن يكون داعياً أبداً إلى زلة ما ، ولا غرض فى تخصيص واحد دون واحد .

وقد قيل : كل خاطر يكون من الملك ، فربما يوافقه صاحبه ، وربما يخالفه .

فأما خاطر يكون من الحق سبحانه ، فلا يحصل خلاف من العبد له ،

---

(١) لأن التمييز بينهما إنما يقع بدقيق النظر فى الأحكام وكمال العلم بالحلال والحرام .

(٢) أى معينا من جهة ما إذا له واعتمد عليه .

(٣) وفى نسخة : بيان .

وتكلم الشيوخ فى الخاطر الثانى ، إذا كان الخاطران من الحق سبحانه ، هل هو أقوى من الأول .

فقال الجنيد: الخاطر الأول أقوى، لأنه إذا بقى رجع صاحبه إلى التأمل وهذا بشرط العلم ، فترك الأول يضعف الثانى .

وقال ابن عطا الله الثانى أقوى ، لأنه إزداد قوة بالأول .

وقال أبو عبد الله بن خفيف من المتأخرين :

هما سواء ، لأن كلهما من الحق ، فلا مزية لأحدهما على الآخر الأول لا يبقى فى حال وجود الثانى ، لأن الآثار لا يجوز عليها البقاء .

وخلاصة ما سبق :

إن الصحو إيمان كامل من المؤمن الحقيقى ، وإحساس دائم ، واستحضار عظمة الخالق جل وعلا ، والسكر تفانى متكامل فى العبادة حتى لا يكون لدى الإنسان وداخلة سوى العلم الربانى والفيض الرحمانى ، وأن قلب الإنسان عامر بالإيمان بالله تعالى ، والإنسان دائم العمل والطاعة .

واليقين الحقيقى ما كان مطابقا فى القول والعمل . سائرا على هدى الرسول ﷺ ، ويقين الشىء حقيقته ، والخاطر ما يخطر على القلب المؤمن وهو عبارة عن الإحساس بالحاجة دائما إلى الله وأنه مفتقر إليه دائما ، ولا يمكن أن يستغنى عن خالقه لحظة واحدة .

فعلم اليقين لأرباب العقول . وعين اليقين لأصحاب العلوم(١) .

---

(١) أى الذين ثبتت علومهم وتوالت على قلوبهم حتى استغنوا عن البرهان .

وحق اليقين لأصحاب المعارف[1] .

والكلام فى الافصاح عن هــذا يحال تحقيقه[2] ، يعود إلى ماذكرناه . فاقتصرنا على هذا القد على جهة الغينة

« علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين »

هذه عبارات من علوم جلية :

فاليقين : هو العلم الذى يتداخل[1] صاحبه ريب على مطلق العرف ، ولا يطلقه فى وصف الحق سبحانه . لعدم التوقيت .

فعلم اليقين: هو اليقين ، وكذلك عين اليقين: نفس اليقين وحق اليقين: نفس اليقين[2] .

فعلم اليقين على موجب إصلاحهم[3] ما كان بشرط البرهان وعين اليقين ما كان بحكم البيان[4] .

وحق اليقين ما كان بنعت العيان[5] .

---

(١) الذين غلب على قلوبهم ما شغلهم عن ذكر غير الله .

(٢) وفى نسخة أخرى ، والكلام فى الإفصـــاح عن هذا مجال ، وتحقيقه .

(١) فى نسخة يدخل وهى الأظهر .

(٢) فالثلاثة فى اللغة بمعنى واحد واختلاف العبارات بينها إشارة إلى مقاوات القوة منها .

(٣) زى الصوفية ، (٤) أى بطريق الكشف .

(٥) أى بطريق المشاهدة .

الوارد

ويجرى فى كلامهم ذكر الواردات كثيراً .

والوارد :

ما يرد على القلوب من الخواطر المحمودة مما لا يكون بتعمد العبد ، وكذلك ما لايكون من قبيل الخواطر فهو أيضا وارد .

ثم قد يكون وارد من الحق ووارد من العلم .

فالواردات أعم من الخواطر لأن الخواطر تختص بنوع الخطاب ، أو ما يتضمن معناه .

والواردات تكون : واردمسرور ووارد حزن ووارد قبض ووارد بسط إلى غير ذلك من المعانى(١) .

---

(١) يقول الشيخ العروسى : ذلك باعتبار السالك أما العارف:فهو دائما فى حال جمع الحقيقة لا إحساس له بشىء من سرور أو حزن فحينئذ يكون وارد السرور وهذه واردات العلم من وارد الحق .

الشـاهد

كثيراً ما يجرى فى كلامهم لفظ الشاهد :

فلان يشاهد(١) العلم وفلان يشاهد الوجد ، وفلان يشاهد الحـــال ، ويريدون بلفظ الشاهد : ما يكون حاضر قلب الإنسان وهو ما كان الغالب عليه ذكره ، حتى كأنه يراه ويبصره وإن كان غائبا . فكل مايستولى على قلب صاحبه ذكره فهو شاهده ،

فإن كان الغالب عليه العلم فهو يشاهد العلم ،

وإن كان الغالب عليه الوجد ، فهو يشاهد الوجد ،

ومعنى الشاهد : الحاضر ، فكل ماهو حاضر قلبك فهو شاهدك وسئل الشبلى عن المشاهدة فقال :

من أين لنا مشاهدة الحق ؟ الحق لنا شاهد(٢) ،

أشار بشاهد الحق إلى المستولى على قلبه ، والغالب عليه من ذكر الحق إلى المستولى على قلبه ، والغالب عليه من ذكر الحق والحاضر فى قلبه دائما من ذكر الحق ومن حصل له مع المخلوق تعلق بالقلب يقال : إنه شاهده ، يعنى :

(١) أى ملتبس ،

(٢) وفى نسخة « لنا شاهد الحق » ،

النفس[1]

نفس الشيء في اللغة وجوده :

وعند القوم : ليس المراد إطلاق لفظ النفس الوجود ، ولا القالب الموضوع[2] ، إنما أرادوا بالنفس : ما كان معلولا[3] من أوصاف العبد ومذموما من أخلاقه : ثم أن المعلولات من أوصاف العبد على ضربين :

أحدهما : ما يكون كسبا له كمعاصيه ومخالفة ،

والثاني : أخلاقه الدنيئة ، فهي أنفسها مذمومة فإذا عالجها العبد ، ونازلها تنتفي عنه بالمجاهدة تلك الأخلاق على مستمى الماده ،

والقسم الأول من أحكام النفس ، ما ينهى عنه نهى تحريم أونهى تنزيه ،

وأما القسم الثاني : من قسمي النفس فسفساف الأخلاق والدنيء منها ، هذا حده على الجملة ، ثم تفصيلها[4] فالكبر والنصب ،

والحقد ، والحسد ، وسوء الخلق ، وقلة الاحتمال ، وغير ذلك من الأخلاق المذمومة .

وأشد أحكام النفس وأصعبها : توهما أن شيئا منها حسن ، أو أن لها استحقاق قدر ولهذا أعد ذلك من الشرك الخفي ،

ومعالجة الأخلاق ترك النفس وكسرها أتم[5] من مقاسات الجوع والعطش .

---

(١) بسكون الفاء (٢) أي الجسم
(٣) أي ذاعلة وضمة وميمة (٤) أي الجملة
(٥) أي : في طريق الوصول إلى المقصود حيث الجدكله في مخالفة النفس

أنه حاضر قلبه . فإن المحبة توجب دوام ذكر المحبوب ، واستيلائه عليه ، وبعضهم تكلف فى مراعاة هذا الإشتقاق فقال :

إنما سمى الشاهد من الشهادة(١) فكأنه إذا طالع شخصا بوصف الجمال: فإن كانت بشرتيه صادقة عنه ، ولم يشغله شهود ذلك الشخص عما هو به من الحال ولا أثرت فيه صحبته بوجه ، فهو شاهد له على فناء نفسه ،

ومن أثر فيه ذلك فهو شاهد عليه فى بقاء نفسه ،

وقيامه بأحكام بشريته إما شاهد له أو شاهد عليه ،

وعلى هذا حمل قوله — ﷺ — « رأيت ربى ليلة المعراج فى أحسن صورة ، أى: أحسن صورة رأيتها تلك الليلة لم تشغنى عن رؤيته تعالى،رأيت المصور فى الصورة ، والمنشىء فى الصورة ، والمنشىء فى الإنشاء ، ويريد بذلك رؤية العلم(٢) لا لإدراك البصر ،

الروح

الأرواح مختلف فيها عند أهل التحقيق من أهل السنة : منهم من يقول إنها الحياة .

ومنهم من يقول إنها أعيان مودعة فى هذه القوالب .

---

(١) بمعنى المعاينة ،

(٢) قال الأنصارى : إن صح الجلد فحله أن رؤيته ﷺ لربه كانت فى أحسن صورة هو عليها ،

لأنه تعالى خلق له قبل ، فتلك صورة راجعة إلى حاله — ﷺ — التى خصه بها ربه من الإدراك الشريف الذى يخلقه لأوليائه فى الدار الآخرة ويخصهم به ، وتكون الصورة معنوية لا حية ،

لطيفة :

أجرى الله العادة بخلق الحياة فى القلب مادامت الأرواح فى الأبدان .

فالإنسان حى بالحياة ولكن الأرواح مودعة فى القوالب ولها تدق(١) فى حالة النوم مفارق البدن ثم رجوع إليه .

وأن الإنسان هو الروح والجسد : لأن لله سبحانه وتعالى سخر هذه الجملة بعضها لبعض ، والحشر يكون للجملة ، والمثاب والمعاقب الجملة .

والأرواح مخلوقة ، ومن قال بقدمها فهو مخطىء خطأ عظيما والأخبار تدل على أنها أعيان لطيفة ومن ذلك .

والسهر وغير ذلك من المجاهدات التى تتضمن سقوط القوة ، وإن ذلك أيضا من جملة ترك النفس ويحتمل أن تكون النفس لطيفة مودعة فى هذا القالب ، هى محل الأخلاق المعلومة(٢) كما أن الروح لطيفة مودعة فى هذا القالب هى محل الأخلاق المحمودة .

وتكون الجملة نحو بعضها والجميع إنسان واحد .

وكون الروح والنفس من الأجسام اللطيفة فى الصورة كتكون الملائكة والشياطين بصفة اللطافة وكما يصح أن يكون البصر محل الرؤية والأذن محل السمع ، والأنف محل الشم ، والفم محل الذوق ، والسميع والبصير والشام والذائق إنما هى الجملة التى هى الإنسان فكذلك محل الأوصاف الحميدة القلب والروح ومحل الأوصاف المذمومة النفس ، جزء من هذه الجملة والقلب جزء من هذه الجملة والحكم الاسم راجع إلى الجملة .

---

(١) أى صعود عن البدن .

(٢) وفى نسخة المعلومة أى : المذمومة .

السـر

يحتمل أنها(١) لطيفة مودعة فى القالب، كالأرواح، وأصولهم بمقتضى أنها محل المشاهدة كما أن الأرواح محل للمحبة والقلوب محل للمعارف(٢).

وقالوا: السر: مالك عليه إشراف، وسر السر: مالا اطلاع عليه لغير الحق.

وعند القوم على موجب مواصفاتهم(٣) ومقتضى أصولهم: السر ألطف من الروح، والروح أشرف من القلب.

ويقولون: الأسرار معتقة عن رق الأغيار من الآثار والأطلال، ويطلق لفظ السر على ما يكون مصونا مكتوما بين العبد والحق سبحانه، فى الأحوال(٤) وعليه يحمـل قول من قال: أسرارنا بكر لم يفتضها وهم واهم.

ويقولون: صدور الأحرار قبور الأسرار وقالوا: لو عرف زرى لطرحته.

فهذا طرف من تفسير إطلاقاتهم وبيان عباراتهم فيما انفرد به من ألفاظ ذكرناها على شروط الإيجاز.

---

(١) فى نسخه أنه.

(٢) قال العلامة علاء الدين القونوى: والظاهر أنها أسماء لحقيقة واحدة وهى اللطيفة الإنسانية لكنها تختلف باعتبارات مختلفة، قال العروسى وهو المتعين إذ لا دليل على هذا التقسيم.

(٣) إصطلاحاتهم (٤) أى الواردات على العبد

باب الزهد

أخبرنا حمزة بن يوسف السهمي الجرجاني ، قال : أخبرنا أبو الحسن عبيد الله بن أحمد بن يعقوب المقرى ببغداد ، قال : حدثنا جعفر بن جاشع قال : حدثنا زيد بن إسماعيل قال : حدثنا كثير بن هشام قال : حدثنا الحكم ابن هشام ، عن يحيى بن سعيد عن أبي فروة ، عن أبي خلاد — وكانت له صحبة — قال : قال النبي ﷺ :

« إذا رأيتم الرجل قد أوتى زهداً في الدنيا ، ومنطقاً فاقتربوا منه فإنه يلقن الحكمة »(١) .

قال الأستاذ الإمام أبو القاسم ، رحمه الله اختلف الناس في الزهد(٢) فمنهم من قال .

الزهد في الحرام ، لأن الحلال مباح من قبل الله تعالى فإذا أنعم الله على عبده بمال من حلال وتعبده بالشكر عليه ، فتركه له باختياره ، لا يقدم(٣) على إمساكه له بحق إذنه(٤) .

ومنهم من قال : الزهد في الحرام واجب ، وفي الحلال فضيلة ، فإن المال — والعبد صابر في حاله ، راض بما قسم الله تعالى له ، قانع بما يعطيه — أتم من توسعه وتبسطه في الدنيا فإن الله تعالى زهد الخلق في الدنيا

(١) رواه ابن ماجه بنحوه وفيه ضعف .

(٢) لا من حيث معناه ، بل من حيث ضعف حكمه .

(٣) أى فالأمر إلى سواء لا أولوية لأحدهما على الآخر فتركه مثل إمساكه في الفضيلة .

(٤) فلا يكون تركه زهداً عند هذا القائل .

بقوله « قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن أتقى(١) وغير ذلك من الآيات الواردة فى ذم الدنيا والتزهيد فيها ومنهم من قال : إذا انفق العبد ماله فى الطاعة وعلم من حاله الصبر ، وترك التعرض لما نهاه الشرع عنه فى حال العسر ، فحينئذ يكون زهده فى المال والحلال أتم ،

ومنهم من قال : ينبغى للعبد أن لا يختار ترك الحلال بتكلفة ولا طلب الفضول مما لا يحتاج إليه ، ويراعى القسمة فإن رزقه الله سبحانه وتعالى مالا من حلال شكره ، وإن وقفه الله تعالى على حد الكفاف لم يتكلف فى طلب ما هو فضول المال فالصبر أحسن بطالب الفقر ، والشكر أليق بصاحب المال الحلال ،

وتكلموا فى معنى الزهد :

فكل نطق عن وقته ، وأشار إلى حده

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى رحمه الله يقول : حدثنا أحمد بن إسماعيل الأزدى قال : حدثنا عمران بن موسى الاسفنجى قال : حدثنا الدورقى قال : حدثنا وكيع قال : قال سفيان الثورى الزهد فى الدنيا : قصر الأمل ، ليس بأكل الغليظ ولا بلبس العباءة ،

وسمعته يقول : سمعت سعيد بن أحمد يقول : سمعت عباس بن عصام يقول : سمعت الجنيد يقول : سمعت السرى السقطى يقول :

إن الله سبحانه ، سلب الدنيا عن أوليائه ، وحماها(٢) عن أصفيائه ، وأخرجها من قلوب أهل وداده ، لأنه لم يرضها لهم ،

---

(١) آية ٧٧ من سورة النساء (٢) أمسكها

وقيل : الزهد من قوله(١) سبحانه وتعالى : «لكيلا تأسو على مافاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم(٢) .

فالزاهد لا يفرح بموجود من الدنيا ، ولا يتأس على مفقود منها .

وقال أبو عثمان : الزهد : أن تترك الدنيا ثم لا تبـالى عن أخذها(٣) سمعت الأستاذ أبى على الدقاق يقول الزهد أن تترك كا هى ، لاتقول ابنى بها رباطا أو أعمر مسجداً .

وقال يحي بن معاذ : الزهد : يورث السخاء فى الملك ، والطب يورث السخاء بالروح ، وقال:من الجلاد : الزهد:هو النظر إلى الدنيا بعين الزوال لتصغر فى عينك فيسمك عليك الإعراض عنها ، وقال ابن حنيف: علامة الزهد وجود الراحة فى الخروج عن الملك .

وقال أيضاً : الزهد سلو القلب عن الأسباب . نفض الأيدى من الأسلاك .

وقيل : الزهد عزوف النفس عن الدنيـــا بلا تكلف سمعت الشيخ أبا الرحمن السلمى يقول : سمعت النصر أبا ذى يقول :

الزاهد غريب فى الدنيا ،والعارف غريب فى الآخرة وقيل :من صدق فى زهده أتته الدنيا راغمة .

ولهذا قيل : لوسقطت قلنسوه من السماء لما وقعت إلا عن رأس من لا يريدها .

وقال الجنيد : الزهد خلو القلب عما خلت منه اليد .

---

(١) أى مأخوذ . (٢) آيه ٢٣ من سورة الحديد.
(٣) وفى نسخة : الزاهد ، الذى يترك الدنيا ثم يبالى من أخذها.

وقال أبو سليمان الدارني : الصوف علم من أعلام الزهد : فلا ينبغي للزاهد أن يلبس صوفاً بثلاثة دراهم وفي قلبه رغبة خمسة دراهم، وقد اختلف السلف في الزهد(١) .

فقال سفيان الثوري ، وأحمد بن حنبل وعيسى بن يونس وغيرهم ، الزهد في الدنيا : إنما هو قصر الأمل .

وهذا الذي قالوه يحمل(٢) على أنه من أمارات الزهد والأسباب الباعثة عليه والمعاني الموجبة له .

وقال عبد الله بن المبارك : الزهد : هو الثقة بالله تعالى مع حب الفقر .

وبه قال شقيق البلخي ويوسف بن أسباط وهذا أيضاً من أمارات الزهد فإنه لا يقوى العبد على الزهد إلا بالثقة بالله تعالى .

وقال عبد الواحد بن زيد الزهد ، ترك الدينار والدرهم(٣) وقال أبو سليمان الداراني « الزهد : ترك ما يشغل عن الله سبحانه وتعالى .

سمعت محمد بن الحسين رحمه الله يقول : سمعت أحمد بن علي يقول : سمعت إبراهيم بن فاتك يقول : سمعت الجنيد يقول وقد سأله رويم عن الزهد فقال :

هو استصغار الدنيا ومحو آثارها من القلب .

وقال سري لا يطيب عيش الزاهد إذ اشتغل بنفسه(٤) .

ولا يطيب عيش العارف إذا اشتغل بنفسه(٥) .

---

(١) أي : في حقيقة وأسبابه. (٢) أي في العرف.

(٣) وفي نسخة : ونحوهما بقلبه.

(٤) أي بغيرها من شهوات الدنيا . (٥) أي عن مولاه

وسئل الجنيد عن الزهد فقال ما خلو اليد من الملك والقلب من التتبع.

وسئل الشبلى على الزهد فقال : أن تزهد فيما سوى الله تعالى .

وقال يحى بن معاذ :

لا يبلغ أحد حقيقة الزهد حتى يكون فيه ثلاث خصال :

عمل بلاحظ علاقة(١) وقول بلا طمع وعز بلارياسة .

وقال أبو عثمان : إن الله تعالى اعطى الزاهد فوق ما يريد ويعطى الراغب دون ما يريد ويعطى المستقيم موافقة ما يريد .

وقال يحى بن معاذ ، الزاهد يسعطك(٢) الخل والخردل والعارف يشمك المسك والعنبر .

وقال الحسن البصرى : الزهد فى الدنيا أن ينقض أهلها وتبعض ما فيها ؟

وقيل لبعضهم : ما الزهد فى الدنيا ؟ قال : ترك ما فيها على من فيها .

وقال رجل لذى النون المصرى : متى أزهد فى الدنيا ؟

فقال : إذا زهدت فى نفسك .

وقال محمد بن الفضل : إيثار الزهاد عند الإستغناء وإيثار الفيان عن الحاجة ، قال الله تعالى : ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة(٣).

وقال الكتانى : الشيء الذى لم يخالف فيه كوفى ولا خوفى ولا عراقى ولا شامى : الزهد فى الدنيا ، وسخاوة النفس والنصيحه للخلق : يعنى أن هذه الأشياء لا يقول أحد إنها غير محمودة .

---

(١) أى خالص لله تعالى لا لعله دنيويه .

(٢) أى : أدخل فى نفسك .　　　(٣) آية ٩ من سورة الحشر.

وقال رجل ليحيى بن معاذ : متى أدخل حانوت التوكل والبس رداء الزاهدين ؟.

فقال : إذا صرف من رياضتك فى السر إلى حد لوقطع الله عنك الرزق ثلاثة أيام لم تضعف فى نفسك .

فأما إذا لم تبلغ هذه الدرجة فجلوسك على بساط الزاهدين جهل ثم لا آمن عليك أن تفتضح بينهم !

وقال بشر الحافى : الزهد ، ملك لا يسكن إلا فى قلب مخلى(١) .

سمعت محمد بن الحسين رحمة الله يقول : سمعت أبا بكر الرازى يقول: سمعت بن محمد بن الأشعث الكندى يقول :

من تكلم فى الزهد ووعظ الناس ثم رغب مالهم رفع الله تعالى حسب الآخره من قبله .

وقيل ، إذا زهد العبد فى الدنيا وكل الله تعالى به ملكا يغرس الحكمة فى قلبه .

وقيل لبعضهم : لم زهدت فى الدنيا ؟ . فقال : ازهدها فى .

وقال أحمد بن حنبل الزهد على ثلاثة أوجه :

ترك الحرام وهو زهد العوام .

والثانى : ترك الفضول من الحلال ، وهو . زهد الخواص .

والثالث : ترك ما يشغل العبد عن الله تعالى وهو فى زهد العارفين سمعت الأستاذ أبا على الدقاق يقول :

قيل لبعضهم : لم زهدت فن الدنيا .

قال : لما زهدت فى الدنيا أكثرها أنفت من الرغبة فى أقلها.

---

(١) أى لا يتحقق إلا فى قلب القطع طمع عن الدنيا وتخلى عنها .

وقال يحيى بن معاذ : الدنيا كالعروس المجلوة ومن يطلبها الا بواسطتها والزاهد فيها يسخم وجهها وينتف شعرها ويحرق[1] ثوبها ، والعارف مشتغل بالله تعالى لا يلتفت إليها .

سمعت أبا عبد الله الصوفى يقول : سمعت : أبا الطيب السامرى .

يقول سمعت الجنيد يقول : سمعت السرى يقول :

مارست كل شيء من أمر الزهد فنلت منه ما أريد إلا الزهد فى الناس فإنى لم ألفه ولم أطقه .

وقيل : ماخرج الزاهدون إلى أنفسهم لأنهم تركوا النعيم الفانى النعيم الباقى :

وقال النصر أبا ذى:الزهد حقن دماء الزاهدين وسفك دماء العارفين.

وقال حاتم الأصم : الزاهد يذيب كيسه قبل نفسه والمتزاهد يذيب نفسه قبل كيسه .

سمعت محمد بن عبد الله يقول : حدثنا على بن الحسين الموصلى قال حدثنا أحمد بن الحسين قال حدثنا محمد بن الحسين قال:حدثنا محمد بن جعفر قال سمعت الفضيل بن عياض يقول :

جعل الله الشركله فى بيت وجعل مفتاحه حب الدنيا وجعل الخير كله فى بيت وجعل مفتاحه الزهد .

---

(١) وفى نسخة : ويخرق .

باب مخالفة النفس وذكر عيوبها

قال الله تعالى : وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هى المأوى(١) .

أخبرنا على بن أحمد بن عبد عبدان أن قال : حدثنا أحمد بن عبيد قال : أخبرنا تمام قال : حدثنا محمد بن معاوية النيسابورى قال : حدثنا على بن أبى على بن عتبة بن أبى لهب عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه عن النبى ﷺ : « أخوف ما أخاف على أمتى : إتباع الهوى وطول الأمل فأما إتباع الهوى فيبعد عن الحق وأما طول الأمـــل فينسى الآخرة »(٢) .

ثم أعلم أن مخالفة النفس رأس العبادة وقد سئل المشايخ عن الإسلام فقالوا : ذبح النفس بسيوف المخالفة .

وأعلم أن من نجحت طوارمه نفسه(٣) أفلت(٤) شوارمه أنسه .

وقال ذو النون المصرى : مفتاح العبادة : الفكرة وعلامة الأصابة .

مخالفة النفس والهوى مخالفتهما ترك شهواتهما .

وقال بن عطاء : النفس مجبولة على سوء الأدب والعبد مأمور بملازمة

---

(١) آية ٤٠ من سورة النازعات .
(٢) رواه ابن عدى عن جابر بسند ضعيف .
(٣) طلعت آثار خواطره .
(٤) غربت من قلبه .

الأدب فالنفس تجرى بطبعها فى ميدان المخالفة والعبد يردها بجهده عن سوء المطالبة فمن أطلق عنانها فهو شريكها معا فى فسادها .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى رحمه الله يقول : سمعت أبا بكر الرازى يقول : سمعت أبا عمر الأنماطى يقول : سمعت الجنيـــد يقول : النفس الأمارة بالسوء : هى الداعية إلى المهالك المعينه للأعضاء المنيعة للهوى المتهمة بأصناف الأسواء .

وقال أبو حفص : من لم يتم نفسه على دوام الأوقات ، ولم يخالفها فى جميع الأحوال ولم يجزها إلى مكروها فى سائر أيامه كان مغروراً ومن نظر إليها باستحسان شيء منها فقد أهلكها .

وكيف يصح لعاقل : الرضا عن نفسه والكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحق بن إبراهيم الخليـــل يقول : وما أبرىء نفسى أن النفس لأمارة بالسوء » .

سمعت محمد بن الحسين يقول : سمعت إبراهيم بن مقسيم ببغداد يقول سمعت ابن عطاء يقول : قال الجنيد : أرميت ليلة فقمت إلى روى(١) فلم أجد ما كنت أجده من الحلاوة والتلاذ بمناجاتى لربى فتميزت أن أنام فلم أقدر عليه فقعدت فـلم أطق العقود ففتحت الباب وخرجت فإذا رجل ملتف فى عباءة مطروح على الطريق . . فلما أحس بى ... رفع رأسه وقال يا أبا القاسم إلى الساعة(٢) فقلت : يا سيدى من غير موعد ؟ فقال : بلى قد سألت محرك القلوب أن يحرك إلى قلبك(٣) .

فقلت : فقد فعل فما حاجتك ؟

---

(١) من الصلاة .　　　　(٢) أى تأخرت عنى .

(٣) أى قالوا طيبتك نية منه هو أول ما حركك فهو الموعد .

فقال : متى يصير داء النفس دواءها ؟

فقلت : إذا خالفت النفس هواها صار داؤها دواءها .

فأقبل على نفسه وقال : أسمعى قد أجبتك بهذا الجواب سبع مرات فأبيت أن تسمعيه إلا من الجنيد فقد سمعت وانصرف عنى ولم أعرفه ، ولم أقف عليه بعد .

وقال أبو بكر الطمشانى : النعمة العظمى : للخروج من النفس ، لأن أعظم حجاب بينك وبين الله عز وجل .

وقال سهل بن عبد الله : ما عبد الله بشىء مثل مخالفة النفس والهوى سمعت محمد بن الحسين رحمه الله يقول : سمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت أبا عمر الأنماطى يقول : سمعت ابن عطاء وقد سئل عن أقرب شىء إلى مقت الله تعالى فقال :

رؤية النفس وأحوالها ، وأشد من ذلك مطالعـــه الأعراض على أفعالها(١) .

وسمعته يقول : سمعت الحسين بن يحى يقول : سمعت جعفر بن نصير يقول : سمعت إبراهيم الخواص يقول : كنت فى جبل اللكام(٢) فرأيت رمانا فاشتهيته فدنوت منه فأخذت منه واحدة فشققتها فوجدتها حامضة فمضت وتركت الرمان فرأيت رجلا مطروحاً قد اجتمع عليه الزنابير فقلت : السلام عليك ، فقال أو عليك السلام يا إبراهيم فقلت له :

---

(١) أى تطلع العبد إلى الجزاء على أعمـــاله وفى نسخة : ومطالعة الأعراض .

(٢) بلد بالشام .

وكيف عرفتني فقال: من عرف الله تعالى لا يخفى عليه شيء فقلت: أرى لك حالا مع الله تعالى فلو سألته أن يحميك ويقيك الأذى من هذه الزنانير؟

فقال: وأنا أرى لك حالا مع الله تعالى فلو سألته أن يقيك شهوة الرمان فإن لدغ الرمان يجد الإنسان ألمه في الآخرة ولدغ الزنانير يجد ألمه في الدنيا، فتركته ومضيت.

وحكي عن إبراهيم بن شيبان أنه قال: مابت تحت سقف، ولا في موضع عليه غلق أربعين سنة، وكنت اشتهى في أوقات أن أتناول شبعة عدس، فلم يتفق. فكنت وقتا بالشام، فحمل إلى غضارة(١) فيها عدس فتناولت منه وخرجت... فرأيت قوارير(٢) معلقة فيها شيء شبه نموذجات فظننته خلا.. فقال لي بعض الناس: إيش تنظر هذه نموجات الخمر، وهذه الدنان خمر.

فقلت في نفسي: لزمني فرض قد خلت حانوت الخمار، ولم أزل أصب تلك الدنان وهو يتوهم أني أصبها بأمر السلطان فلما علم حملني إلى ابن طولون فأمر بضربي مائة خشبة، وطرحني في السجن فبقيت فيه مدة، حتى دخل أبو عبد الله المغربي أستاذي ذلك البلد، فشفع لي، فلما وقع بصره علي، قال:

إيش فعلت؟ فعلت شبعة عدس ومائتي خشبة فقال لي نجوت مجانا(٣)

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي رحمه الله، يقول سمعت أبا العباس البغدادي يقول: سمعت جعفر ابن نصر يقول: سمعت الجنيد يقول: سمعت السري السقطي يقول:

---

(١) آنية من طين. (٢) آنية من زجاج.
(٣) فطرات من بائع.

إن نفس تطالبنى منذ ثلاثين سنة أو أربعين سنة أن أغمس جزرة فى دبس(١) فما أطعمتها(٢) .

وسمعته يقول : سمعت جدى يقول : آفة العبد رضاه من نفسه بما هو فيه .

وسمعت الحسين بن على القرميني يقول :

وجه عصام بن يوسف البلخى شيئا إلى حاتم الأصم فقبله منه .

فقيل له : لم قبلته ؟

فقال : وجدت فى أخذه ذلى وعزه ، وفى رده عزى وذله ، فاخترت عزه على عزى وذلى على ذله .

وقيل لبعضهم : إنى أريد أن أحج على التجريد فقال له جرد أولا قلبك عن السهو ، ونفسك عن اللهو ، ولسانك عن اللغو ، ثم اسلك حيث شئت .

وقال أبو سليمان الدارنى :

من أحسن فى ليله كوفىء فى نهاره ، ومن أحسن فى نهاره كوفىء فى ليله ومن صدق فى ترك شهوته كفى مؤنتها .

والله أكرم من أن يعذب قلبا ترك شهوة لأجله .

وأوحى الله سبحانه وتعالى إلى داود عليه السلام .

---

(١) أى بلاعقوبة فى الآخرة بعد هذه العقوبة الدنيويه .
(٢) الدنس : عسل التمر وعسل النحل .
(٣) وفى نسخة فما أطعمتها .

ياداود ، حزر ، وأنذر أصحابك أكل الشهوات فإن القلوب المعلقـة بشهوات الدنيا عقولهـا عنى محجوبة ورؤى رجل جالسا(١) فى الهواء . فقيل له بم قلت هذا فقال : تركت الهوى فسخر لى الهواء .

وقيل لو عرض للمؤمن ألف شهوة لأخرجها بالخوف .

وقيل : لا تضع زمامك فى يد الهوى فإنه يقودك إلى الظلمة .

وقال يوسف بن أسباط لا يمحـــو الشهوات من القلب إلا خوف مزعج(٢) أو شوق مقلق(٣) .

وقال الخواص : من ترك شهوة فلم يجـد عوضها فى قلبـه فهو كاذب فى تركها .

وقال جعفر بن نصير : دفع إلى الجنيـد درهما . وقال لى اشترلى به التقين الوزيرى ، فاشتريته له . فلما أفطر أخذ واحدة ووضعها فى فـه ، ثم ثم ألقاها وبـكى وقال إحمله .

فقلت له فى ذلك .

فقال : هتف فى قلبى أما تستحى ؟ شهـــوة تركتها من أجلى(٤) ثم تعود إليها .

وأنشدوا :

نون الهوان من الهوى مسروقة　　　وصريع كل هوى صريع هوان

وأعلم أن للنفس أخلاقا ذميمة فمى ذلك الحسد .

---

(١) وفى نسخه جالس　　　(٢) كامل

(٣) قوى　　　(٤) فى نسخة من أجله

باب كرمات الأولياء

الجزء الثاني : من الرسالة القشيرية :

قال الأستاذ أبو القاسم : ظهور الكرامات على الأولياء جائز .

والدليل على جوازه أنه أمر موهوم حدوثه في الفعل لا يؤدي حصوله إلى رفع أصل من الأصول ، فواجب وصفه ، سبحانه ، بالقدرة على جواره ، وجب كونه مقدورا الله سبحانة وتعالى فلا شيء يمنع جداز حصوله . وظهور الكرامات علامة صدق من ظهرت عليه في أحواله ، فمن لم يكن صادقا وظهور مثلها عليه لايجوز . والذي يدل عليه أن تعريف القديم سبحانه أيانا(١) . حتى تفرق بين من كان صادقا في أحواله وبين من هو مبطل من طريقة الاستقلال أمره موهوم ولا يكون ذلك إلا باختصاص الولي بما لا يوجد مع المفترى في دعواه ، وذلك الأمر هو الكرامة التي أشرنا إليها ولا بد أن تكون هذه الكرامه فعلا ناقضا للعادة في أيام التكليف ، ظاهراً على موصوف بالولاية في معنى تصديقه في حالة .

وتكلم الناس في الفرق بين الكرامات وبين المعجزات من أهل الحق فكان الإمام أبو اسحاق الإسفرايني رحمه الله يقول :

المعجزات دلالات صدق الأنبياء ودليل النبوة لا يوجد مع غير النبي كما أن العقل المحكم لما كان دليل للعالم في كونه عالما لم يوجد ممن لا يكون عالى : وكان يقول : الأولياء لهم كرامات شبه إجابه لدعاء . فأما جنس ما هو معجزة للأنبياء فلا .

---

(١) أي أعلامنا بالكرامة .

وأما الإمام أبو بكر بن فورك ، رحمه الله فكان يقول : المعجزات دلالات الصدق[1] ، ثم أن إشار صاحبها إلى الولاية دلت المعجزة على صدقه فى حالته فتسمى (كرامة) ولا تسمى (معجزة وإن كانت من جنس المعجزات للفرق وكان رحمه الله يقول : من الفرق بين المعجزات والكرامات . أن الأنبياء عليهم السلام مأمورون بأظهارها[2] والولى يجب علية سدها واخفاؤها[3] والنبى ﷺ يدعى ذلك[4] ويقطع القول به . والولى لا يدعيها[5] ولا يقطع بكرامته ، لجواز أن يكون ذلك مكرا .

وقال أوجد فنه فى وقته أبو بكر الاستقرى ، رضى الله عنه أن المعجزات تختص بالأنبياء . والكرامات تكون للأولياء كما تكون للأنبياء ولا تكون للأولياء معجزة ، لأن من شرط المعجزة اقتران دعوة النبوة بها . والمعجزة لم تكن معجزة لعينها وأنما كانت معجزة لحصولها على أوصاف كثيرة ، فتى أختل شرط من تلك الشرائط ، لا تكون معجزة . وأحد تلك الشرائط دعوى النبوة ، والولى لا يدعى النبوة . فالذى تظهر عليه لا يكون معجزة . وهذا القول الذى نعتمده ونقول به ، بل ندين به . فشرائط المعجزات ، كلها أو أكثرها توجد فى الكرامة إلا هذا الشرط الواحد . والكرامة فعل لا محالة محدث ، لأن ما كان قديما لم يكن له أختصاص بأحد . وهو ناقض للعادة . وتحصل[7] فى رفاق التكليف[8]

---

(١) أى الأشياء (٢) أى أظهار المعجزات

(٣) أى أخفاء الكرامات

(٤) أى ما ذكر من المعجزات

(٥) أى الكرامة

(٦) وفى بعض النسخ (أوحدوقته فى فنه)

(٧) أى الكرامة

(٨) أى فى مدى الحياة الدينويه

وتظهر على عبد تخصيصا له وتفضيلا. وقد تحصل باختياره ودعائه(١) وقد تكون بغير اختياره فى بعض الأوقات. ولم يؤمر الولى بدعاء الخلق إلى نفسه ولو أظهر شيئا من ذلك على من يكون أهلا له لجاز. واختلف أهل الحق فى الولى: هل يجوز أن يعلم أنه ولى أم لا.

فكان الإمام. أبو بكر بن فورك رحمه الله يقول: — لا يجوز ذلك لأنه يسلبه الخوف ويوجب له الأمن. وكان الأستاذ أبو على الدقاق رحمه يقول بجوازه. وهو الذى نؤثره ونقول به.

وليس ذلك(٢) بواجب فى جميع الأولياء حتى يكون كل ولى يعلم أنه ولى واجب، ولكن يجوز أن يعلم بعضهم كما يجوز أن يعلمه بعضهم. فاذا علم بعضهم أنه ولى كانت معرفته تلك كرامة له انفرد بها.

وليس كل كرامة ظاهرة عليه فى الدنيا لم يقدح عدمها فى كونه ولياً، بخلاف الأنبياء فإنه يجب أن تكون لهم معجزات. لأن النبى مبعوث إلى الخلق فالناس فى حاجة إلى معرفة صدقه. ولا يعرف إلا بالمعجزة.

وبعكس ذلك حال الولى لأنه ليس بواجب على الخلق، ولا على الولى أيضاً والعلم بأنه ولى. والعشرة من الصحابة صدقوا الرسول ﷺ فيما أخبرهم به أنهم من أهل الجنة. وقول من قال لا يجوز ذلك لأنه يخرجهم من الخوف بلا بأس أن يخالفوا تعبير العامة. والذى يجدونه فى قلوبهم من الهيبة والتعظيم والإجلال للحق سبحانه، ويزيد ويربو على كثير من الخوف.

واعلم أنه ليس للولى مساكنته(٣) إلى الكرامة التى تظهر عليه، ولا له

---

(١) أى طلبه لها

(٢) أى علم الولى بأنه ولى

(٣) آية ٤٠ من سورة النحل

ملاحظة — وربما يكون لهم فى ظهور جنسها قوة تعين وزيادة بصيرة لتحققهم أن ذلك فعل الله ، فيستدلون بها على صحته ما هم عليه من العقائد. وبالجملة — فالقول بجواز ظهورها على الأولياء واجب، وعليه جمهور أهل المعرفة ، ولكثرة ماتواتر بأجناسها الأخبـــار والحكايات ، صار العلم بكونها وظهورها على الأولياء فى الجلة علما قويا أنتفى عنه الشكوك . ومن توسط هذه الطائفة وتواتر عليه حكاياتهم وأخبارهم لم تبق له شبه فى ذلك على الجلة . ومن دلائل هــذه الجلة ، نص القرآن الكريم فى قصة صاحب سليمان عليه السلام، حيث قال «أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرافك(١)» ولم يكن نبيا .

وحدة الوجود

وحدة الوجود تكلم فيها كثير من العلماء قديما وحديثا ، ومنذ عرفت هذه النظرية المنسوبة إلى العبادات الهندية والديانات البوذية ، ومازالت هذه النظرية قائمة يوجه إليها النقد من كل جانب ، ويكفر من يقول بها وخاصة المتصوفة الذين رموا بها وطعن عليهم الكثير من العلماء والفقهاء وإذا كان الأمر فى هذه النظرية كذلك فإنى أرى أن أستعرض بعض الآراء فى وحدة الوجود وهل لها تفسير يخرجها عن المعنى الفاسد الذى كان سببا فى طعن الفقهاء على الصوفية وخاصة ابن عربى وغيره من العلماء وكذلك نقد ابن تيمية الشديد لهذه النظرية ومدى توفيق الشيخ عبد الغنى النابلسى بين الآراء وتفسيره لمعنى وحدة الوجود والفرق بين الوجود والموجود .

---

(١) سكون

وسوف أبدأ برأى الإمام الشيخ عبد الغنى النابلسى .

(أ) « النابلسى ووحدة الوجود » :

١ — الفرق بين الوجود والموجود عند النابلسى :

يرى الإمام النابلسى أن هناك فرقا بين الوجود والموجود وهو الأساس عنده فى تفسير القول بوحدة الوجود ويبنى على ذلك رأيه فيها فيقول :

إن الفرق بين الوجود والموجود عندنا أمر لازم متعين فإن الموجودات كثيرة مختلفة والوجود واحد لا يتعدد ولا يختلف فى نفسه وهو حقيقة واحدة لا تنقسم ولا تتجزأ ولا تتعدد بتعدد الموجودات والوجود أصل والموجودات تابعة له قائمة به وهو المتحكم فيها بما يشاء من التغيير والتبديل (١) .

فالإمام النابلسى يبنى رأيه فى وحدة الوجود على التفرقة بين الوجود والموجود فهو يقول : أن الوجود أصل قائم بذاته لا يتغير ولا يتبدل وأن الموجود كثير متعدد مختلف وعلى ذلك فالموجود غير الوجود لا ينقسم ولا يتعدد وهو الذى يتحكم فى الموجودات إيجاداً وإعداما بخلاف هذه الموجودات فإنها حادثة مؤثر فيها من غيرها وعلى ذلك فهو يرى أن الوجود أصل للأشياء وغيرها وتفضل عليها بالإيجاد ومعنى الوجود عنده واحد وإنما الإيجاد للموجودات واقع لا محالة عن الوجود وكلام النابلسى إنما هو فى وحدة الوجود وليس فى وحدة الموجود فإن الموجود وليس واحد بل فيه الكثرة والتعدد كما قال تعالى : «واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم»(٢).

(١) ص ٨ من كتاب الوجود ومرآة الشهود للنابلسى تحت رقم ٦٦٦٩ مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق .

(٢) الآية رقم ٨٦ من سورة الأعراف .

هذا هو الفرق بين الوجود والموجود عند الإمام النابلسى فماذا هو قائل عن الوجود وما حقيقته .

٢ — معنى الوجود عند النابلسى :

يرى الإمام النابلسى أن هنالك فرقاً بين الوجود الحادث والوجود القديم ويفسر ذلك بالوجود فيقول : إن من الافتراءات الواضحة البطلان من عوام المؤمنين على الخواص من أهل الله تعالى العارفين يفهمهم من قولهم : أن الله هو الوجود الحق — أن معنى ذلك أن الله هو الموجودات كلها وإقامة التكفير عليهم بذلك ، وأيضاً قولهم أن الله هو المخلوقات وحاشا لله أن العارفين يقولون ذلك وإنما دخل الطعن عليهم من عدم فهم القاصرين لكلام العارفين وعدم تمييز الجاهلين بين القول بأن الوجود هو الله والقول بأن الموجود هو الله وظنــو بأنه لا فرق عند العارفين بين الوجود والموجود والفرق واضح لاخفاء فيه فإن الوجود عند العارفين حقيقة واحدة قديمة والموجودات كلها حقائق كثيرة مختلفة غير موصوفة بذلك (١) .

وعلى ذلك فالإمام النابلسى يرى أن الوجود الواحد القديم لا يصح أن يكون صفة للحادث ولا يصح أن تكون الذات صفة للذات أيضاً — فإن الوجود ذات مستقلة بنفسها تظهر بالحوادث للحوادث وتبطن بها وهى ظاهرة لنفسها أزلا وأبداً وكذلك يرى أنها ليست عرضاً حتى تكون صفة للحوادث ولا يصح أن تتصف الحوادث بالوجود القديم لأنه لولا الوجود القديم لما كان حادث أصلا وعلى ذلك فإفتقار الحوادث إلى الوجود

---

(١) ص ٢٤ من كتاب الوجود ومرآة الشهود للنابلسى مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق تحت رقم ٦٠٦٩

مانع من أن يكون الوجود صفة لها إذ الصفة شأنها أن تفتقر إلى الموصوف بها فيلزم على قول الطاعنين الدور فى الافتقار بأن يفتقر الوجود إلى الحادث من جهة كونه صفة لها والصفة قائمة بموصوفها لا يقام بها وهو باطل ومحال وعلى ذلك فالعقل الذى حصل به تكليف المكلفين يحكم بأن الوجود صفة للحوادث ويحكم بأنه غير الوجود القديم على طريق غلبة الوهم عليه فإنه يقتضى أن يكون الوجود اثنين وجود قديم ووجود حادث وهذا حكم من العقل بديهى وهو خطأ محض عند العارفين .

والشيخ النابلسى يرى أنه لا يصح أن يتعدد الوجود أصلا ولا أن يكون اثنين مستقلين كافين وإن كان أحدهما مستقلا وهو الوجود الحادث لزم انقسام الوجود القديم وانفصال الحادث منه وأن ذلك دعوى النصارى فى قولهم « ولد الله وإنهم لكاذبون »(١)

وإن كان الوجود حادث غير منقسم من الوجود القديم وغير منفصل منه وإنما هو مخلوق خلق الوجود القديم وصفا للحودات كما خلق الحوادث موصوفة به فإن الحوادث كلها ذواتها وصفاتها مخلوقة ومن جملة صفاتها التى هى مخلوقة لها الوجود الحادث الذى هو موصوفه به وعلى ذلك يلزم أن يكون الوجود الحادث الذى كان معدوما مثل ماكانت الحوادث معدومة أيضا ثم أن الله تعالى أوجد ذلك الوجود الحادث إما بوجوده تعالى أو بوجود آخر ويتسلسل الأمر والتسلسل باطل فكونه بوجود آخر باطل أيضا فتعين أن يكون الله تعالى أوجد الوجود الحادث بوجوده سبحانه وتعالى القديم هو وجود الحادث وبالوجود الحادث وجدت الحوادث فتكون بين وجود الحوادث وبين وجوده سبحانه وتعالى القديم واسطة فى وجود الحادث .

---

(١) الآية رقم ١٥٢ سورة الصافات .

ثم نرى أنه لابد من بحث الوجود المسمى واسطة بين وجود الله تعالى القديم وبين الحوادث ونناقش هذا القائل فنقول : هل المراد من القائل به أنه عين ذوات — الحوادث أو غير ذوات الحوادث فإن أريد به عين ذوات الحوادث كما هو مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى رحمه الله تعالى ومن تابعه لم يكن هناك وجود حادث أصلا وإنما هى ذوات حادثة مع صفاتها قائمة بالوجود القديم على معنى أن للعقل سبب الوجود — القديم بطريق غلبة الوهم عليه وهو مانقول به ونذهب إليه وإنما ذلك الوجود الحادث إنما هو بغلبة الوهم والمراد به تجلى الوجود القديم للحوادث وانكشافه وظهوره فى شئونه التى هى أعيان الحوادث كما قال الله تعالى : «كل يوم هو فى شأن»(١)

ثم نرى الإمام النابلسى يقول إننا لا نريد من القول بأن الوجود هو الله تعالى أن المراد بذلك أن الموجودات هى الله تعالى سواء كانت الموجودات محسوسات أو معقولات ، وإنما يريد بذلك أن الوجود واحد قامت به جميع الموجودات مع الله تعالى فإن من أسمائه الحى القيوم(٢) وأن الله تعالى أخبر أن السموات والأرض قائمة بأمره ولا شك أن الوجود الحق سبحانه وتعالى ظاهر باطن فهو ظاهر لكل بصر وبصيرة وباطن أيضا عن كل بصر وبصيرة ، فمن حيث هو ظاهر تراه البصائر والأبصار ولا تعلمه ولا تعلمه ولا يحيطون به علما ، ومن حيث هو باطن تعلمه العقول والأفكار من غير أن تراه فهو ظاهر بذاته وباطن بأسمائه وصفاته لأن ذاته حقيقة مطلقة بالإطلاق الحقيقى عن جميع القيود حتى عن قيد الإطلاق ، فلهذا ترى

---

(١) الآية ٢٩ سورة الرحمن

(٢) ١٠٧ من ديوان النابلسى مطبوع تحت يدنا ومخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق تحت رقم ٧٢١٠

وتعلو أسماؤه وصفاته مراتب ونسب لاحقا بعد لها غير ذاته العلية ولهذا تعلم وترى ولذلك يقول الشيخ النابلسى من النظم فارقا بين الوجود والموجود فيقول :

إن بين الوجود والموجود   حرف ميم مدار الشهود

فالنابلسى يرى أن الوجود والموجود يفترقان ويختلفان أختلافا كليا ولا يصح أن يكون الوجود هو الموجود أو العكس وقد أتى النابلسى بهذا الفرق قبل أن — يتحدث عن موقفه من وحدة الوجود التى هى محور الكلام .

موقف النابلسى من وحدة الوجود :

فالإمام النابلسى يرى أن وحدة الوجود فى الأصل واحدة ويقطع بأن الموجود كثير ويفرق بين الحادث والقديم وهو يرى أن وحدة الوجود المراد بها عنده هى رؤية الله عز وجل وهو مايسمى بالشهود على طريق الكناية ولذا يقول :

كن عارفا بوحدة الوجود   وقاطعا بكثرة الموجود
وميز الحادث من قديم   وخلص الثابت من مفقود
فوحدة الوجود فى اصطلاحنا   كناية عن رؤية الودود

كما قال :

وعن كمال نحن ندريه وعن   نقص وعن زوال أو نفود (١)

---

(١) ص ١٠٨ من نفس المرجع السابق .

هذه النصوص التى ذكرها الشيخ النابلسى فى موقفه من وحدة الوجود تبين أنه يرى أن هـذه الوحدة ليست بين الخالق والمخلوق كما قال بعض المتشددين وغير الفاهمين لهذه الوحدة وكما ذكرنا يعتبر الوحدة هى رؤية الله عز وجل رؤية شهود وهذا هو تفسير الإمام النابلسى لوحدة الوجود ويؤكد ذلك ويوضحه عند دفاعه عن ذلك فيقول إنك إذا سمعتنا نقول بوحدة الوجود فلا تظن أننا نقول بذلك على ما يعتقده أهل الجهل والعناد والجحود والضلال وإنما نقوله فارقين بين وحدة الوجود وكثرة — الموجود (١).

والنابلسى يدفع بهذا القول قول من قال بأن الوجود والموجود شىء واحد وهذا ما لا يقول به عاقل ولا يقره ذو بصر من العلماء.

وإنما المراد بهذا الأمر عنده هو أمر عظيم ولذا نراه يقول :

وإنما الأمر الذى نريده ... بوحدة الوجود فى العهود
أمر عظيم خارج عن كل ما ... تدرى ذووا الشقوة والسعود
نحن بهذا قائلون دائماً ... ونوره فينا بلا خمود
لأننا نقول بالمعنى الذى ... تقول أهل المذهب المردود
فالله من ضلالهم يعصمنا ... بفتح باب دونهم مسدود
ومن علينا يفترى بغير ما ... قلنا رهين يومه المشهود (٢)

---

(١) ص ٢ من كتاب الوجود ومرآة الشهود للنابلسى مخطوط بدمشق تحت رقم ٦٠٦٩

(٢) ص ١٠٨ ، ١٠٩ من ديوان النابلسى مخطوط بدمشق تحت رقم ٨٢١٠ ونسخه تحت يدنا .

فالإمام النابلسى يرى أن وحـــدة الوجود أمر عظيم فى الشريعة الإسلامية وهو مافهم أهل الشقاء والضلال وأن المتصوفة المعتدلين يقولون بالمعنى الصحيح الذى لا يخالف كتاب الله وسنته فقولهم على حق ومن خالف ذلك فهو إلى الضلال يسير والله سبحانه وتعالى يعصمنا من قول هؤلاء وأن الذين يتهمون الإمام النابلسى وأمثاله بالقول بأن الوجود والموجود شىء واحد ومرادهم بذلك وحـــدة الوجود فهم فى الحقيقة خارجون عن دين الله مخالفون للشريعة الإسلامية بقدحهم فى أولياء الله الصالحين بدون سند أو دليل يعتمدون عليه وإذا كان الأمر كذلك فما المراد بوحدة الوجود عنده .

المراد بوحدة الوجود عند النابلسى :

يرى الإمام النابلسى أن المراد بوحدة الوجود ماعليه أئمة الاسلام وما اتفق عليه جميع الخاص والعام ، فلهذا نرى الشيخ النابلسى يقول : « إنه ليس المراد بوحدة الوجود خلاف ماعليه أئمة الإسلام بل المراد بذلك ما أتفق عليه جميع الخاص والعام إذ جميع العوالم كلها موجودة من العدم بوجود الله تعالى لا بنفسها محفوظ عليها الوجود فى كل لمحة بوجود الله تعالى لا بنفسها وإذا كانت كذلك فوجودها الذى هى موجوده به فى كل لمحة هو وجود الله تعالى لا وجود آخر غير وجود الله تعالى .

فالعوالم كلها من جهة نفسها معدومة بعدمها الأصلى لا وجود لها أصلا .

وأما من جهة وجود الله تعالى فهى موجودة بوجوده فوجود الله تعالى ووجودها الذى هى بة موجودة وجود واحد وهو وجود الله تعالى فقط وليس المراد بوجودها الذى هو وجود الله تعالى عين ذواتها وصورها بل المراد به ذواتها وصورها ثابتة فى أعيانها .

وما ذلك إلا لوجود الله تعالى باجماع العقلاء — وأما وجود ذواتها وصورها من حيث هي في أنفسها مع قطع النظر عن وجود الله تعالى فلا وجود لها أصلا (١) .

فالإمام النابلسي يرى أن المراد بوحدة الوجود وهو ما عليه أئمة الإسلام وما اتفق عليه علماؤهم وأن وجود الله تعالى به وجود المخلوقات في كل لمحة بصر لا وجود غير وجود الله ولا يشاركه في ذلك مشارك كما يرى أن وجودها الذي به موجودة هو في الأصل وجود الله تعالى .

ومعنى ذلك أن المراد بوجودها الذي هو وجود الله تعالى ليس عين ذواتها وصورها بل المراد ما به ذواتها وصورها وما يخرجها من العدم إلى الوجود وذلك باجماع العقلاء ولا يصح أن يقال إنها أوجدت نفسها أو شاركت الخالق في الوجود ، ولنضرب لذلك مثلا بنور الشمس إذا دخل في بيت من نافذة بهذه النافذة عدة قوارير مختلفة الألوان فإننا نرى أن الضوء يختلف باختلاف هذه القوارير فيرى الناظر أن نور الشمس بعضه أخضر وبعضه أحمر وبعضه أسود ويحكم بأن الألوان المختلفة وإن كان نور الشمس في الحقيقة لم يختلف في ذاته ولم يتعدد أصلا وإنما وقع الاختلاف والتعدد بسبب ما ظهر نور الشمس فيه وتجلت الشمس له وفي الحقيقة ليس في الحجرة إلا نور الشمس فقط .

وهذه الأنوار المختلفة إذا نظر إلى ذواتها وقطع النظر عن نور الشمس ليس لها وجود أصلا .

---

(١) ص ٢ من كتاب إيضاح المقصود في وحدة الوجود مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق تحت رقم ٥٥٦٤ للنابلسي ونسخة مطبوعة بمطبعة العلم بدمشق تحت يدنا .

وعلى ذلك نستطيع أن نقيس وجود العالم مع الله تعالى مع الفارق فى ضرب المثل فوجود رب العالمين لما تجلى للعالم صار العالم موجودا بوجوده تعالى لا بوجود آخر فيختلف العالم بحسب تجليه تعالى له فالوجود هو الله تعالى وحده والألباس مختلفة بحسب التجلى . وعلى ذلك يترتب عليه أن الله ليس داخل فى العالم ولا بخارج ولا متصل ولا منفصل ولا متبعض ولا فى مكان ولا مطلق عن الكيفيات والكميات وأن جميع الأشياء موجودة بوجوده الذى هو عين ذاتها فهو الظاهر والباطن وهو على كل شيء قدير .

وإذا كان الأمر كما ذكرنا فهل علماء الكلام لهم مع النابلسى موقف فى وحدة الوجود .

موقف النابلسى من علماء الكلام والرسوم من وحدة الوجود :

ولذا يقول الشيخ النابلسى لعلماء الكلام والرسوم كيفما قلتم الوجود ما سوى الله تعالى من العوالم نقول لكم كل ذلك قائم بوجود الله تعالى وهو مفروض مقدر فى نفسه لأنه مخلوق فهو بالنظر إلى ذاته عدم صرف وإنما وجوده بوجود الله تعالى فالوجود لله تعالى إن وجد بما سواه (٤) .

فالإمام يرى أن الوجود واحد لله عز وجل وبذلك يرد على علماء الكلام والرسوم ويخالفهم فى ذلك وهؤلاء العلماء يختلفون معه فى الوجود سواء كان الوجود قائما بنفسه أو قائماً بغيره ولذا يرون أن الوجود مستمد من

---

(١) ش ١٤ من كتاب إيضاح المقصود فى وحدة الوجود للنابلسى مطبوع بمطبعة العلم بدمشق تحقيق عزة حصرية ومخطوط ٥٥٦٤

الله عز وجل كما أن علماء الكلام والرسوم يقولون بذلك فكأنهم يوافقون قول النابلسي ويؤمنون به وربما يفهم من كلام النابلسي الجبر في رأيه ولذا نحن نوضح ذلك ونقول أن كلام الشيخ النابلسي ليس فيه جبر ولا نفي للاختيار وذلك لأن علماء الكلام من الأشاعرة يرون أن للعبد جزءاً اختيارياً في أفعاله وبهذا صار له مدخل في أفعاله وعلى ذلك فالنابلسي يريد أن جملة المخلوقات موجودات بوجوده سبحانه وتعالى لا أن الله تعالى خلق الكل والخلق والفرض والتقدير ولذلك يرجع كلامه إذا إلى وحدة الوجود والمفروض المقدر كيفما فرض وقدر يحتاج إلى الوجود الأول ولا وجود إلا بوجود الله تعالى مع أنه عدم صرف في نفسه وهذا الوجود المفروض المقدر للأشياء عن ذواتها أو زائداً عليها ولذلك يقول النابلسي أن الذي يقول به علماء الكلام ويجعلونه وجوداً ثانياً لوجود الله تعالى ، ويردون به على القائلين بوحدة الوجود من المحققين العارفين القول به بل هم القائلون به لتمام المضاهاة بين العالم والمعلوم والصانع والمصنوع على التنزيه التام ، ولا يمتنع عليهم إثباته كما أثبتوا للمعلوم والمصنوع نظيراً للعلم والصانع من الصفات والأسماء ولا يطعن ذلك في صدق قولهم بوحدة الوجود[1] .

فالشيخ النابلسي يرى أن علماء الكلام وعلماء الرسوم خائفون في ذلك في اللفظ وإن كان حقيقة كلامهم تنطوي على ما قاله النابلسي ولذلك يرى الشيخ النابلسي أن المقصود بكلام المحققين هو ما به كل الموجودات موجودة الذي لولاه لما كان في الوجود موجود أصلا لا معقولا ولا محسوساً الذي جميع الموجودات في نفسها به موجودة مع قطع النظر عن وجود القيوم عليها لا وجود لها أصلا إذ ليس في قوة المخلوق أن يوجد نفسه أو أن

---

(١) ص ١٥ من كتاب إيضاح المقصود في وحدة الوجود للنابلسي مطبوع بمطبعة العلم بدمشق ومخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق .

يخلقها وهو وجود الله تعالى الحق وحده لا شريك له سبحانه وتعالى القائم على كل نفس بما كسبت .

فحقيقة الحق إذا وجود صرف ومطلق حتى عن الإطلاق ، لا أنه قيد وحقيقة المفروض — المقدر عدم صرف مقيد وإنما وجـــود المفروض المقدر لا يقول به الإمام النابلسى كما قال به علماء الكلام والرسوم ، ولذا فهو يرى أن الأمر كله راجع إلى وجود الله تعالى عند الجميع ، فوجود الله تعالى هو الوجود .

والوجود كله بلا وجود الله تعالى عدم صرف فلا وجود إلا وجوده تعالى فكلهم قائلون بوحدة الوجود طوعا أو كرهاً وهو يقول وإنما قلنا فإن جميع المخلوقات مفروضة مقدرة لأن الخلق معناه الفرض والتقدير، كما قال تعالى : «وخلق كل شيء فقدره تقديرا»(١) .

وإن كان معناه الإيجاب الذى ينتج الوجود فهو الوجود المفروض المقدر فيرجع إلى أنه وجود مفروض مقدر على كل حال وعلى ذلك لا مساواة بين وجود الله تعالى ووجود جميع المخلوقات كلها(٢) .

وعلى ذلك فالنابلسى يرى أن وجود المخلوقات كلها لا ينافى كونها بقدرة الله وإرادته وعلمه وحياته وسمعه وبصره كما أن المحققين من العلماء يرون أن ذلك معناه وحدة الوجود لأنها اختصار فى الكلام عند العارفين وإجمال فيه وتفصيلها عند علماء الكلام من بيان صفات الله تعالى ، وشرح أسمائه فإن صفاته تعالى عندهم ليست عين الذات ولا غيرها ولم يقل أحد من أهل السنة بمغايرتها لذاته حق المغايرة الموجبة للتركيب ، فأطلق عليها

---

(١) الآية رقم ٢ من سورة الفرقان .

(٢) ش من كتاب إيضاح المقصود للنابلسى مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق ٥٦٤

فكان القول بأن وجود الله تعالى به وجود كل شيء على معنى خلق وجود كل شيء وفرضه وتقديره قولا بإثبات الصفات لله تعالى، على حد ما يقوله علماء الكلام والرسوم بلا خلاف فالشيخ النابلسي ذكر نصا في ديوانه يوضح به مذهبه ويرد به على الطاعنين في القول بوحدة الوجود، فيقول :

لا تقل وحدة الوجود إذ لم ... تعن كل كائن موجود
وإذا لم تمكن كذلك فاحذر ... من تلابس عقلك المفقود
واجتنب وحدة الوجود ودعها ... لرجال قاموا بحفظ العهود(١)

كما يقول بعد ذلك :

أنظر الكون خارجا من وجوده ... من وجود منزه عن قيوده
هذه وحدة الوجود فخذها ... مثلنا عنه ذائقا عنه فيض جوده
ودع الملحدين بالجهل فيها ... مع معاداة غيبهم وصدوده
يحسبون الضلال في الله رشدا ... ويظنون أنهم على وقوده
أنت لا تستطيع أنك تهدى ... عبد رب قد ضل عن معبوده(٢)

ثم يقول :

كل قول على العقول يشق ... ليس جمعاً وإنما هو فرق
قال وسعت رحمتي كل شيء ... فتأمل ماذا يقول المحق
وحدة النور للجميع أنارت ... لجميع الأشياء بالنور صدق
هذه هذه الثلاثة أمر ... واحد وهو بالتقادير برق
قدرا قل مقدر أمره كا ... ن كما قال والعوالم رق(٣)

(١) ص ١٠٩ من ديوان النابلسي .
(٢) ص ١٤٤، ١٤٥ من نفس المرجع ،
(٣) ص ٢٦٢ من نفس المرجع .

كما قال أيضاً :

إنما وحدة الوجود لدينا ... وحدة الحق فافهموا ما نقول
وحدة الحق وحده لا سواها ... شهدتها منا الكبار الفحول
وسواء قلنا الوجود أو الحق ... فلا فرق عندنا يا جهول(١)
لا تظن الوجود حيث ذكرنا ... هو الخلق عندنا المنزول

وكما قال أيضاً :

إنما وحدة الوجود فنون ... وهو قول الإله كن فيكون
ليس للكون غيرها من وجود ... كل وقت له بها تكوين
وهي أمر الإله بالخلق يبدو ... مثل ما قاله الكتاب المصون
إنما أمرنا لشيء إذ ما ... قد أردناه فالمقول شئون
شهد الله أن ما قلت حق ... والنبيون والكتاب المبين

هذه الأبيات التي ذكرناها للنابلسي من قصائده العديدة في ديوانه نرى أنها توضح رأيه تمام الوضوح في وحدة الوجود والمراد منها والمقصود بها وهو يرى أنها مستمدة من كتاب الله وسنته وعلى ذلك فأي قول يخالف ما ذكره فهو باطل وأن الذين طعنوا على المتصوفة الحقيقيين طعنهم باطل وقولهم فاسد وإني أرى أن أذكر مجمل رأي الشيخ النابلسي في وحدة الوجود في الميزان كما نذكر رأي ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وغير ذلك من الآراء كما سأذكر رأيي في نهاية الموضوع وإننا الآن سوف ننتقل إلى الحديث عن وحدة الوجود في الميزان وبيان ذلك عند المتصوفة وغيرهم وهو ما نذكره فيما يأتي :

---

(١) ص ٣٠٣ من ديون النابلسي .

وحدة الوجود فى الميزان :

بعد أن أوضحنا بالتفصيل رأى الإمام النابلسى فى وحدة الوجود ، والمراد بها والمقصود منها أرى لزاما أن أجمل رأيه فى هذا الموضوع وكذا بعض ردوده على الطاعنين فى المتصوفة القائلين بوحدة الوجود الموافق للكتاب والسنة وعلى ذلك فيجمل رأيه فى وحدة الوجود فنراه يقول:

والحاصل أن جميع علماء الظاهر لا حق معهم فى الطعن على القائلين بوحدة الوجود من المحققين العارفين بذلك، على وجه الحق والصواب .

وأما القائلون بوحدة الوجود من الجهلة الغافلين والزنادقة الملحدين الزائفين الذين يرون بأن وجودهم المفروض المقدر هو بعينه وجود الله ، وذواته المفروضة المقدرة هى بعينها ذات الله وصفاتهم المفروضة المقدرة هى بعينها صفات الله تعالى الذين يحتالون بذلك على إسقاط الأحكام الشرعية عنهم وإبطال الملة المحمدية وإزالة التكليف عن نفوسهم والطعن عليهم بسبب القول بوحدة الوجود على هذا المعنى الفاسد طعن صحيح ، وعلماء الظاهر مثابون بذلك كال الثواب من الملك الوهاب والعارفون المحققون معهم فى هذا الطعن من غير خلاف(١) .

فالمحققون من المتصوفة نرى أن كتبهم مشحونة بإثبات الوجود الحادث المفروض المقدر صريحا وإشارة والحاكم بأنه غير الوجود القديم، وإن كانوا قائلين بوحدة الوجود غير أنهم تارة يغلب عليهم شهود الحق الحقيقى الذى به كل شىء موجود فينفون ما عداه ويقولون عما سواه أنه خيال وسراب وأنه هالك مضمحل زائل لا وجود له — أصلا وهم صادقون فى

---

(٢) ص ١٧ من كتاب إيضاح المقصود فى وحدة الوجود للنابلسى ، مطبوع بمطبعة العلم بدمشق .

والجاهل الذى لايعرف علوم الأذواق والمواجيد الإلهية إنما علمه الذى هو غير عامل به مأخوذ من الكتب والأوراق له مندوحة من الإنكار وهو تحسين الظن بالله تعالى والاعتراف بأنهم منه به سبحانه وتعالى وأنه جاهل بكلامهم فلاضرورة فى الإنكار عليهم مع علمه بكفر من أنكر ولذلك نستنتج الآتى :

أولا : أن الإمام النابلسى نراه قد أوضح المراد من وحدة الوجود وحقيقتها فيما سبق ولم يترك مجالا لأحد من الطاعنين إلا وسد عليه الطريق .

ثانيا : أنه فرق بين الوجود والموجود والخالق والمخلوق وساق على ذلك أدلة عديدة تبين مذهبه فى ذلك .

ثالثاً : ما أورده النابلسى من النصوص القرآنية والأدلة العقلية التى تحدد موقفه وتبين مذهبه فى صراحة من وحدة الوجود كما توضح هذه النصوص معنى هذه الوحدة .

رابعاً : اعتمد الإمام النابلسى فى وحدة الوجود وعدم القول بها على بيان الوجود وحقيقة ذلك واحدة ولكن يمنح الله الوجود لمن شاء وعلى ذلك فالوجود واحد وإن تعدد بحسب الظاهر .

خامساً : الشيخ النابلسى دحض حجج المنكرين لوحدة الوجود كما بينا ورد على الزنادقة والملحدين ودافع عن الفاهمين لوحدة الوجود بإيراد العديد من النصوص الموجودة فى كتبه من النظم والنثر والتى توضح رأى الإمام النابلسى فى وحدة الوجود ودفاعه عن العلماء العارفين .

وإنى أرى مارآه الإمام النابلسى فى وحدة الوجود وحسب كلامه الذى فهمت منه رأيه الذى ينزه الخالق عزوجل عن أن يشاركه أحد فى

الوجود أو أن يمنحه أحد الوجود وإنما الله سبحانه وتعالى هو المتفضل على سائر المخلوقات بالإيجاد من العدم .

هذا حاصل رأى النابلسى فى وحدة الوجود وإذا كان رأى الإمام فى وحدة الوجود ماذكرناه فهل هذه النظرية تركت دون أن يكون لبعض العلماء من الفقهاء المعتدلين من آراء إتهموا فيها المتصوفة بالقول بوحدة الوجود بين الخالق والمخلوق وجعلوا على رأس المتصوفة الإمام محي الدين بن عربى ولذا سوف أذكر رأى هؤلاء بإيجاز ذاكرا رأى الإمام الفقيه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم فى وحدة الوجود قبل بيان رأى الإمام محي الدين بن عربى بإيجاز فى هذه النظرية والذى يعتبر المؤسس لها .

ابن تيمية ووحدة الوجود ؟

من المعلوم أن ابن تيمية متأخر عن ابن عربى فى الزمن إذ أن ابن عربى يسبق ابن تيمية فى الزمن فإنه توفى عام ٦٣٨ ﻫ ، وابن تيمية ولد عام ٦٩٩ ﻫ ، ومع ذلك فقد تصدى ابن تيمية لمذهب ابن عربى فى وحدة الوجود وانتقده انتقاداً فى رسائله المتعددة فنراه فى الجزأين الأول والرابع من مجموعة الرسائل والمسائل ينتقده ويبين مافيه من زيف وباطل كذلك ألف رسالة الرد الأقوم على ما فى كتاب فصوص الحكم ضمن مجموعة .

وقد صدر هذه الرسالة بقوله ماتضمنه كتاب فصوص الحكم وماشاكله من الكلام فإنه كفر باطناً وظاهراً وباطنه أقبح من ظاهره وهذا يسمى مذهب أهل الوحدة والحلول والاتحاد وهم يسمون أنفسهم المحققين وهؤلاء نوعان :

النوع الأول : نوع يقول بذلك مطلقا كما هو مذهب صاحب

الفصوص وأمثاله كابن سبعين وابن الفارض والقنوى والششترى والتلمسانى وأمثالهم ممن يقولون أن الوجود واحد ويقولون : أن وجود المخلوق هو وجود الخالق لايثبتون موجودين خلق أحدهما الآخر بل يقولون أن الخالق هو المخلوق والمخلوق هو الخالق وأن وجود الأصنام هو وجود الله وأن عبادها ماعبدوا شيئا إلا الله ويقولون أن الحق يوصف بجميع ما يوصف به المخلوق من صفات النقص والذم ويقولون أن عباد العجل ماعبدوا إلا الله وأن موسى أنكر على هارون لكونه أنكر عليهم عبادة العجل وأن موسى يزعمهم من العارفين الذين يرون الحق فى كل شىء بل يرونه عين كل شىء وإن فرعون كان صادقاً فى قوله أنا ربكم الأعلى[١] ، بل هو عين الحق ونحو ذلك مما يقوله صاحب الفصوص[٢] .

أما النوع الثانى فهو قول من يقول بالحلول والاتحاد من معين كالنصارى الذين قالوا بذلك فى المسيح والغالية الذين قالوا بذلك فى على بن أبى طالب وطائفة من أهل بيته والحاكية الذين يقولون بذلك فى الحاكم والحلاجية الذين يقولون بذلك فى الحلاج واليونسية الذين يقولون بذلك فى يونس وأمثال هؤلاء كثير ممن يقولوا بألوهية بعض البشر وبالحلول والاتحاد فيه ولايجعل ذلك مطلقا فى كل شىء[٣] .

وقد سلط ابن تيمية الأضواء على هذا المذهب وخاصة ابن عربى وكشف النقاب عن الأصول التى اعتمد عليها وناقشه فيها فتم له وحقق مذهبه ومعنى ذلك أن مذهب ابن عربى يقوم على أصلين هما :

---

(١) الآية رقم ٢٤ من سورة النازعات .

(٢) ص ٤١ ، ٤٢ مجموعة رسائل شيخ الإسلام ابن تيمية الطبعة الأولى سنة ١٣٤٨ ﻫ ، بمطبعة السنة المحمدية .

(٣) ص ٤٤ من مجموع الرسائل لابن تيمية .

١ — المعدوم : شيء ثابت فى العدم .

٢ — وجود الأعيان نفس وجود الحق .

أما الأصل الأول : فقد نشأ عند ابن عربى من علم الله الأشياء قبل إيجادها فابن عربى فهم من علم الله هذه الأشياء أنها لابد أن تكون ثابتة فى العدم وإلا لما علمت وتعلق بها العلم ، وهذه شبهة واهية لأن علم الله لا يستلزم ثبوته فى العدم فالإنسان يعلم الموجود والمعدوم والمستحيل كما يعلم ما أخبر الله به عن أصحاب النار من مثل قوله تعالى : « ولو ردوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون »(١) ، « ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون »(٢) .

ونحو ذلك من الجمل الشرطية التى ينتفى فيها الشرط وجوابه فهذه أمور نتصورها نوع تصور ولا يكون لها ثبوت فى الخارج فثبوت الشيء فى العلم والتقدير ليس ثبوتاً لعينه فى الخارج وأن تسمية المعدوم شيئاً غير صحيح فالمعدوم لا يسمى شيئاً كما دل على ذلك قوله تعالى : « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا »(٣) ، وقوله عزوجل : « أولا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً »(٤) .

ثم تحدث عن الأصل الثانى فقال :

أما الأصل الثانى : فباطل لتضمنه إنكار وجود الحق وإنكار خلقه لمخلوقاته فلا خلق ولا مخلوق ولا خالق ولا رب ولا مربوب إذ ليس إلا

---

(١) من الآية رقم ٢٨ من سورة الأنعام .
(٢) الآية رقم ٢٣ من سورة الأنفال .
(٣) الآية رقم ١ من سورة مريم .
(٤) الآية رقم ٦٧ من سورة مريم .

أعيان ثابتة ووجـــود قائم وليست الأعيان مخلوقة ولا الوجود مخلوق والبديهى أن قولا يناقض صريح القرآن والسنة الدالة على الخلق والربوبية فى غاية البطلان(١) ولهذا لم يتردد ابن تيمية فى تفكيرهم بل اعتبر كفرهم هذا أعظم من كفر اليهود والنصارى وذلك من وجهين :

الوجه الأول من جهة أن اليهود والنصارى قالوا إن الرب يتحد بالعبد الذى قربه واصطفاه بعد أن يكونا متحدين . وأما ابن عربى وبطانته فيقولون ما زال الرب والعبد وغيره من المخلوقات ليس هو غيره .

الوجه الثانى : أن اليهود والنصارى خصوا هذا الاتحاد بمن عظموه كالمسيح ، أما هؤلاء فقد جعلوا ذلك ساريا فى الكلاب والخنازير ، وإذا كان الله قد كفر من قال «إن الله هو المسيح بن مريم» فيكيف بمن قال إن الله هو النار . والمنافقون والصبيان والمجانين ، وإذا كان الله رد قول من قال : « نحن أبناء الله وأحباؤه »(٢) بقوله تعالى : «قل فلم يعذبكم بل أنتم بشر لمن خلق »(٣) فكيف يرضى عن زعم قول اليهود والنصارى أنهم هم أعيان وجنود الرب الخالق ليسوا غيره ولا سواه(٤) .

ولهذا نرى أن أهم ما أخذه ابن تيمية على ابن عربى ما يأتى :

أولا : يقول ابن عربى بوجود أعيان ثابتة فى العدم وقد ناقشه ابن تيمية فى هذا القول بما يأتى:

---

(١) ص ٦ ، ٧ ، ١٤ ، ٢٥ ج٤ من مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية مطبعة المنار سنة ١٣٦٩هـ

(٢) من الآية رقم ١٨ من سورة المائدة

(٣) من الآية رقم ١٨ من سورة المائدة

(٤) ص ٢٤ ج ٤ مجموع الرسائل والمسائل لابن تيمية مطبوع بمصر سنة ١٣٦٩هـ .

هذه الأعيان المعدومة الثابتة فى العدم هل خلقها الله وجعلها موجودة أم لم يخلقها فلا تزال معدومة فإن كان الأول امتنع أن تكون هى إياه لأن الله لم يكن معدوماً فيوجد ، وإن كان الثانى وجب ألا يكون شىء من الكون موجوداً وهذا تبطله المشاهدة والعقل والشرع ولا يقوله عاقل[1]

ثانياً : ناقشه فى قوله ظهر الحق وتجلى وهذه مظاهر الحق ومجاليه وهذا مظهر إلهى ومجلى إلهى فقال : إن عنيتم أنه ظهر لها وتجلى بحيث تعلمه فهو باطل لأن المعدوم لا يعلم شيئاً وإن عنيتم أنه ظهر بها وتجلى بها فهى بمثابة آيات دالة عليه كما قال تعالى : « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها . . . إلى قوله : لآيات لقوم يعقلون »[2] لأنك لم تفعل ذلك لأنك قلت تجلى لها وظهر ولم تقل دل خالقه عليه وجعلها آيات وتبصرة لكل عبد منيب .

يقول ابن عربى فلا تقع العين إلا عليه وهذا يدل على أن العين ترى الله وهذا القول يناقض قول الرسول ﷺ « واعلموا أن أحداً منكم لن يرى ربه حتى يموت »[3] ثبت هذا الحديث فى صحيح مسلم ، وإن كان ابن تيمية قد ناقش ابن عربى فى مذهبه وفنده . إلا كان منصفاً فى مناقشته لهذا المذهب ولم يتجنى عليه ولذلك نراه قد مهد له بقرب منزلته إلى الإسلام فقال : ولكن ابن عربى أقربهم إلى الإسلام وأحسنهم كلاماً فى مواضع كثيرة ، فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر فيبقى الأمر والنهى والشرائع على

---

(١) ص٢٨ ج٤ من مجموع الرسائل والمسائل لابن تيمية بمطبعة مصر سنة ١٣٦٩هـ .

(٢) الآية رقم من سورة البقرة

(٣) ص٢٨ ، ٢٩ ج٢ من مجموع الرسائل والمسائل لابن تيمية

ما هي عليه ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات(١) .

وربما لقائل أن يقول إن ابن تيمية قد ناقض نفسه في قوله هذا حيث ذم بن عربي تارة ومدحه تارة أخرى والجواب عن ذلك أن ذمة لما رآه في عقيدته من مخالفة للدين إذ القول بوحدة وجود تخالف الدين الصحيح لأن الدين يقول بوجودين قديم وهو وجود الخالق ووجود حادث وهو وجود المخلوقات ومدحه لما عرفه من عباده ودعوته إلى الأخلاق الفاضلة وسلوك الطريق إلى الله ويؤيد رأى ابن تيمية في تزكية ابن عربي ما قاله الدكتور أبو العلا عفيفي «ولم تمنع هذه العقيدة ابن عربي كما لم تمنع إسبنوزا من بعده من أن يشعر شعوراً دينياً عميقاً إزاء تلك الحقيقة الكلية الشاملة للكون وجميع ما فيه ولكن شعور من يوقن بافتقاره إلى ربه افتقار ممكن الوجود إلى واجب الوجود وافتقار الصورة إلى الهيولى المقومة لها فهو وإن اعتبر الحق والخلق شيئاً واحداً لا يزال يعشق الحق ويعبده(٢) هذا ما ذكره الفقيه ابن تيمية في وحدة الوجود ورده على ابن عربي وبيان ما في هذا المذهب من مآخذ ولذا أرى قبل أن أنهى الكلام عن موقف ابن تيمية من وحدة الوجود ورده على المتصوفة .

نرى أن ابن القيم سار في هذا الموضوع على رأى أستاذه ابن تيمية وبعد بيان رأى هذين العالمين نستطيع الوصول إلى القول الفصل بالنسبة لوحدة الوجود كما وضحها الشيخ النابلسي ورده على الطاعنين في المتصوفة المعتدلين منهم الذين يأتمرون بالكتاب المبين ويسيرون على نهج السنة المحمدية أقول إنه لما كان ابن تيمية وهو أستاذ ابن القيم قد أخذ على ابن عربي عدة مآخذ فهل ابن القيم بدأ رأيه في وحدة الوجود بتفنيد نظرية ابن عربي من

---

(١) ص١٩٦ حـ٢ من مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية .

(٢) ١٣٤ دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول بالهامش

الواضح أنه أخذ ابن القيم على ابن عربى وبطانته أنهم يقولون بوحدة الوجود واعتبرهم من أجل ذلك ملاحدة لما فى عقيدتهم من إبطال التكاليف ونفى التقارب بين العبد والرب كما فيها من تعطيل العبودية وتعطيل الصفات وكلاهما مخالف للشرع ولما اجتمع التعطيلان فيمن اجتمع له من السالكين تولد منها القول بوحدة الوجود لتضمنه إنكار الصانع وصفاته تعالى(١)، وإذا بطل قول هؤلاء بطل قول أهل الاتحاد القائلين بوحدة الوجود وأنه ما ثم وجود قديم خالق ووجود حادث مخلوق بل وجود هذا العالم وهو عين وجود الله وهو حقيقة العالم فليس عند القوم رب وعبد، ولا مالك ولا مملوك، ولا راحم ومرحوم، ولا عابد ومعبود، ولا مستعين ومستعان(٢).

هذا ما بدأ به ابن القيم من بيان لمذهب وحدة الوجود عند ابن عربى فهل فند ذلك وبين ما يترتب عليه نرى أنه بعد ذلك انتقل يبين ما يترتب على مذهب ابن عربى وأتباعه من عدم التفرقة بين الطاعة والمعصية محذراً من اتباعه ولذا يقول ابن القيم :

ثم طاعة ولا معصيه إذ الطاعة والمعصية إنما يكونان بين اثنين ضرورة والمطيع عين المطاع فما ههنا غير فالوحدة المطلقة تنفى الطاعة والمعصية فاحذر هذه الطريقة فإنها طريقة الإتحادية القائلين بوحدة الوجود وأنه ما ثم رب وعبد، تعالى الله عن أفكهم علوا كبيراً »(٣) هكذا يبين ابن القيم ما يترتب على هذا المذهب من عدم التفرقة بين الطاعة والمعصية وما يترتب على ذلك من جعل الخالق والمخلوق شيء واحد وهذا دفع ابن القيم إلى التنديد

---

(١) ص ١٦٥ مدارج السالكين إلى رب العالمين ج ١ لابن القيم
(٢) ص ٣٣ ج ١ نفس المرجع المذكور
(٣) ص ١٢٦ ج ١ نفس المرجع المذكور

على القائلين بوحدة الوجود ، خاصة ما ذكره فى الفناء عن وجود السوى، ويحسن أن نضع أمامنا ما ورد عنه فى هــذا المقام ليتضح لنا موقفه تمام الوضوح .

قال : أما الفناء عن وجود السوى فهو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود وإنه ما ثم غيره فإن غاية العارفين والسالكين الفناء فى الوحدة المطلقة ووقف التكثر والتعدد عن الوجود بكل اعتبار فلا يشهد غيرا أصلا بل يشهد وجود العبد عين وجود الرب بل ليس عندهم فى الحقيقة رب وعبد وفناء هذه الطائفة فى شهود الوجود كله واحد وهو الواجب بنفسه ما ثم وجودان ممكن وواجب ولا يفرقون بين كون وجود بالله وبين كون وجوده هو عين وجوده وليس عندهم فرق بين العالمين ورب العالمين ويجعلون الأمر والنهى للمحجوبين عن شهودهم وفناءهم وهو تلبيس عندهم والمحجوب يشهد أمثاله طاعات أو معاصى لأنه فى مقام الفرق فاذا ارتفعت درجته عندهم فلا طاعة ولا معصية بل ارتفعت الطاعات والمعاصى لأنها تستلزم إثنينية وتعدادا ومطيعاً ومطاعا وعاصياً ومعصياً وهذا عندهم محض الشرك والتوحيد المحض يأباه[1] هــذا ما ذكره ابن القيم من نصوص توضح مذهبه فى وحدة الوجود وتبين مدى تنديده بمذهب ابن عربى وأتباعه وما يترتب عليه من محظورات وإذا كان الأمر كذلك فلابد لنا من التنقيب على هذا وبيان القول الراجح منها والصواب .

---

(١) ص ٨٣ مدارج السالكين إلى رب العالمين ج ١ لابن القيم

تعقيب

يظهر لنا مما تقدم أن ابن القيم يبطل القول بوحدة الوجود بل يعتبر القائلين به ملاحدة لما فى هـــذا من مخالفات للدين الإسلامى نلخصها فيما يلى :

أولا : يترتب على القول بوحدة الوجود إسقاط صفة الربوبية عنه تعالى لأنه لا يتصور رب دون مربوب عقلا وإسقاط صفة الخلق إذ لا يتصور خلق دون مخلوق ، وقد أسقط ابن عربى المربوب والمخلوق فلا يتصور رب ولا خلق ولا خالق .

ثانياً : القول بوحدة الوجود ينافى ما هو مقرر فى الدين الإسلامى من وجود قديم هو الله تعالى ووجود حادث هو العالم ، وأن هذا الحادث من صنع الله عز وجل .

ثالثاً : يترتب على هذا القول إبطال التكليف إذ هو أوامر ونواهى من الله ــ للعبد وهـذا لا يتصور عند من قال بوحدة الوجود لأن ابن عربى اعتبر العالم مظهراً لوجود الله فلا يمكن التكليف بناء على رأيه إذ لا يتصور أن يكلف الله نفسه تلك مآخذ ترد على ابن عربى وتبين ما فى هذا المذهب من طعن على الدين هذا هو تعقيبنا على مذهب ابن عربى حسب قول ابن القيم ورأيه وقبل أن أعطى القول الراجح والحكم على هـــذا المذهب حكما كاملا أرى من الضرورى أن نصور مذهب ابن عربى ونوضحه حتى نقف على الحقيقة ثم نعطى النتيجة .

مذهب ابن عربي :

يعترف ابن عربي بوجود الإله وجوداً أولياً وهذا الإله له فيض أقدس وهو تجلي — الذات الإلهية في ظهور جميع الكائنات أزلا هذه الصورة معقولة ليس لها وجود عيني وهي التي نسميها الأعيان الثابتة في العدم، فهي ثابتة في علم الله كما توجد المعاني في العقول الإنسانية ومعدومة لأنها ليست لها وجود خارجي وإليها أشار بقوله « أعلم أن الأمور الكلية وإن لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة ومعلومة بلا شك في الذهن فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني ولها الحكم والأثر في كل ما له وجود عيني بل هو عينها لا غير أعني أعيان الموجودات العينية ، ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها فهي الظاهرة من حيث هي أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها فاستناد كل موجود عيني لهذه الأمور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين وجـــودا تزال به الأعيان إلى عالم المحسوس[١] .

وعلى ذلك فهو يعطى الأعيان الثابتة في العدم سلطة واسعة النطاق فمنها يعلم الله حال الموجودات فلا يوجدها إلا كما علمها ولا يوجد أكثر من هذه الأعيان الثابتة فهو منزه عن كل نقص يلزم الأعيان الثابتة وإلى هذا أشار بقوله : « ومن هؤلاء من يعلم أن علم الله به في جميع أحواله وما كان عليه في حال ثبوت عينه من العلم به وهو ما كان عليه في حالة ثبوته[٢] ، هذه الأعيان الثابتة في العدم تظهر من العالم المعقول إلى العالم المحسوس وهذا

---

(١) ص ٦١ ، ٥٢ من كتاب نصوص الحكم مطبوع بمكتبة الأزهر تحت رقم ٢٤٢١٥ عام ج ١

(٢) ص ٦٠ من نفس المرجع السابق .

الظهور هو الفيض المقدس وليس في الوجود شيء يكون في ظهوره على — خلاف ما كان عليه في ثبوته فلذات الإلهية فيضان الفيض الأندلس وبه كانت الأعيان الثابتة في العدم والفيض المقدس وبه ظهرت هذه الأعيان إلى عالم المحسوس(١) .

ولهذا يبدو مما تقدم أن مذهب وحدة الوجود لا تزال فيه ثغرات يمكن النفوذ منها إلى نقد ابن عربي وأهمها ما يلي :

أولا يرى ابن عربي أن الأعيان المحسوسة لا يحصل لها إلا ما كانت أعيانها الثابتة في العدم مستمدة له وهذا يقتضي عجز الله .

ثانيا : ما أسماه الأعيان الثابتة في العدم باطل وقد بين ابن تيمية بطلانه ونحن نرى ذلك في موقف ابن تيمية من ابن عربي .

ثالثا : يقول ابن عربي أنه لا يوجد في العالم المحسوس أكثر مما كان ثابتاً — في العدم وبهذا يفيد عجز الله وتضييق القدرة الإلهية .

رابعاً : يرى ابن عربي أن الله يستفيد العلم من اعيان الثابتة في العدم ولذا .

قال ابن عربي « اعلم أن القضاء حكم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هو عليه في نفسها »(٢) وفي هذا نسبت الجهل الى الله تعالى إذ المقرر في عقائد المسلمين أن علم الله ذاتي ولم يستفده من شيء آخر .

---

(١) ص ٨ ، ٩ ج ٢ من كتاب فصوص الحكم تعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي ومطبوع بدار الكتاب العربي بلبنان .

(٢) ص ١٠٤ ج ٢ كتاب فصوص الحكم الفص العزيزي ٣٦١ مكتبة الأزهر .

خامساً : ويجب ألا نغفل ما يبدو فى مذهب ابن عربى من الجبر فإنه يرى أن كل شىء مقيد بما كانت عليه عينه فى حال ثبوتها ولا يستطيع الفكاك عنه بل الله نفسه لا يقدر أن يغير من ذلك شيئاً فالمؤمن والكافر والمطيع والعاصى كل أولئك يظهرون فى وجودهم على نحو ما كانوا عليه فى ثبوتهم بمعنى على نحو ما كانوا عليه فى ثبوتهم بمعنى على نحو ما كانت عليه أعيانهم الثابتة فى علم الحق جل وعلا ولذا قال تعالى : «وما ظلمناهم ولكن كانواهم الظالمون»(١) وقال جل وعلا : «وما أنا بظلام للعبيد»(٢) .

ولذا نرى ابن عربى يقول معلقاً على هذه الآيات وشارحاً لها فيقول أى ما قدرت عليهم الكفر الذى يشقيهم ثم طالبتهم بما ليس فى وسعهم أن يأتوا به بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه فإن كان ظلمنا فهم الظالمون(٣) — وقال أيضاً فما أعطاه الخير سواه ولا أعطاه ضد الخير غيره بل هو منعم ذاته ومعذبها فلايذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه فلله الحجة البالغة فى علمه بهم إذ العلم يتبع المعلوم(٤) .

الرأى عندنا :

فقول : أن الأستاذ محمد فهر شقفه الذى اتهم الشيخ النابلسى بالقول بوحدة الوجود أنه لم يطلع على ديوان الإمام النابلسى كله لأن الإمام

---

(١) الآية رقم ٨٦ من سورة الزخرف

(٢) من الآية رقم ١٩ سورة ق

(٣) ص ١٤٠ فصوص الحكم الفص اللوطى

(٤) ص ٢٦ فصوص الحكم الفص اليعقوبى مطبعة الأزهر تحت رقم ٣٦٢ نصوص

النابلسى ذكر قصائد عديدة ينفى فيها القول بوحدة الوجود وقد ذكرنا منها الكثير عند حديثنا عن رأى الشيخ النابلسى فى وحدة الوجود .

ثانياً : إن ما كتبه محمد فهر شفقة عن هذه القصيدة يفيد أنه لم يقرأ ما كتبه الشيخ فى كتبه ورسائله المتعددة فى هذا الموضوع مع أننا قد أثبتنا للنابلسى نصوصا من كتبه المخطوطة بيده والمطبوعة تدل هذه النصوص فى صراحة على أنه ينفى وحدة الوجود نفيا قاطعا مع بيان المراد من هذه الوحدة كما رد على الزنادقة والملحدين فى هذا الشأن .

ثالثاً : يخيل إلى أنه تجنى على هذا العالم وأرى أنه معذور فى ذلك لأنه لم يفهم ما قصده الإمام النابلسى من وحـــدة الوجود وأنه بين الوجود والموجود والخالق والمخلوق كما فرق وقال إن كل قول يخالف الكتاب والسنة فهو مردود .

رابعا : ما أورده الإمام النابلسى من النصوص القرآنية والأدلة العقلية التى تبين قوله صراحة فى وحدة الموجود ونفيه لها ودفاعه عن العارفين من المتصوفة المعتدلين .

خامسا : اعتمد النابلسى فى عدم القول بوحدة الوجود على نصوص فقال : إن حقيقة الوجود واحد ولكن يمنح الله ذلك لمن يشاء فالوجود فى الأصل واحد وإن تعدد بحسب المظاهر المختلفة .

سادسا : الإمام النابلسى ذكر كثيراً من النصوص التى توضح رأيه فى وحدة الوجود ودفاعه عن القائلين بها وهو يرى تنزيه الخالق عز وجل تنزيها كاملا وحاشا لله أن يشاركه أحد فى الوجود أو يمنحه الوجود إنما الله سبحانه وتعالى هو المتفضل على سائل المخلوقات بالإيجاد من العدم .

سابعا : أن ورود كثير من الآيات القرآنية التى وردت لنفى هذه

النظرية مثل قوله تعالى: «أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون» أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون ، أفرأيتم النار التى تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون »(١) . إلى غير ذلك من الآيات الدالة على الخلق والإيجاد والإنشاء من العدم والفرق بين الخالق والمخلوق كل هذا دليل لا يدع مجالا لطاعن أن يطعن على القائلين بوحدة الوجود وتجميل أن أنهى الكلام فى هذا الموضوع وقد تأثر به العارف بالله الشيخ مصطفى كمال الشريف وسار على نهج الشيخ النابلسى فى الفرق بين الوجود والموجود .

---

(١) الآيات ٥٨، ٥٩ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٧١ ، ٧٢ من سورة الواقعة

الحـــلاج

حيـاته :

ولد الحسين بن منصور الحلاج في بيضا حوالي سنة ٢٤٤هـ ولما شب تلقى العلم في تستر على سهل بن عبد الله التستري ، ولما بلغ من العمر ثمانية عشر عاما إرتحل إلى البصرة ثم إلى بغداد حيث تتلمذ على عمرو بن عثمان المكي مدة ثمانية أشهر ، ثم حدث خلاف بينه وبين أستاذه عمرو، نتج عنه أن رحل الحلاج إلى مكة ، وأدى فريضة الحج ومكث فيها سنة ، ثم عاد إلى بغداد فالتقى بالجنيد وكان يعرفه من قبل . وفي أحد الأيام وجه إليه سؤالا فلم يجبه الجنيد عليه احتقاراً له ، لأنه كان يرى أنه رجل أطماع فانجرحت كرامة الحلاج وغادر بغداد إلى تستر فظل فيها سنتين قاسى أثناءهما عناءاً شديداً ، لأن صوفية هذه المدينة كانوا يهاجمونه في عنف .

ولما بلغ الغضب من نفسه أقصاه ، نزع ملابس الصوفية والقى بها جانباً ثم إرتحل إلى خراسان وسجستان ، فأقام متنقلا بين هاتين المدينتين خمسة أعوام ثم ارتحل إلى مكة ، فأدى الحج للمرة الثانية ثم عاد إلى بغداد ، ثم ارتحل منها إلى خراسان فإلى الصين . وفي هذه المدن النائية قد عرفت قيمته ، ففي الهند كانوا يدعونه بالشفيع ، وفي الصين كانوا يسمونه المطعم ، وفي خورستان كانوا يلقبونه بحلاج الأسرار ، وفي بغداد بالقيبوني ، وفي البصرة بالمنبهر .

وبعد ذلك عاد إلى مكة للحج للمرة الثالثة، وأقام بها سنتين، ثم ألقى عصا التسيار أخيراً في بغداد حيث بنى فيها منزلا وأخذ يلقي فيها دروساً عامة على المتعلمين يبسط فيها آراءه الصوفية فلم يلبث أن صار موضع جدل ونزاع بين

سامعية فقرر بعضهم أنه ساحر ، وجزم البعض الآخر بأنه مجنون، وأكد فريق ثالث أنه يأتى بكرامات .

وأخيراً علا صيته ونسب إليه أصحابه عدداً من الكرامات فأثار ذلك عليه حقد الفقهاء ، فأبلغوا عنه الخليفة ، واستشهدوا على كفره بمستند موقع عليه من عدد كبير من القضاة والفقهاء فأمر الخليفه بالقبض عليه فى سوز فى سنة ٣٠١ هـ وألقى به فى السجن ثمانية أعوام . وفى نهاية هذه المدة جدد الفقهاء الشكوى فى حماسة أعظم من الأولى وطالبوا بقتله ، فأجابهم الخليفة إلى سؤالهم وأمر بتسليمه إلى الجلاد وأوصى أن يعذب قبل قتله بضربه وتقطيع أطرافه .

وقد سرد فريد الدين الفارسى قصة تعذيبه المؤثرة التى يحمر لها وجه التاريخ خجلا ، فقال :

أصعد الجلاد الحلاج فوق منصة عالية تحوط به الجماهير الغفيرة من عامة الشعب ملقية عليه الأحجار والأوحال ، وهو لاينقله عن تكرير تلك الكلمة التى كانت السبب فى قتله. وهى: أنا الحق . أنا الحق ولما طلب إليه أن ينطق بالشهادة صاح مخاطباً الإله قائلا : إن وجوداً أنت فيه غير محتاج إلى مشعل ينيره .

ونحن نرى أن هذه العبارة هى نفسها التى عبر عنها الشبلى ، ومعناها أن وجود الله واضح وليس محتاجاً أن يؤيده الحلاج بشهادته ولما سئل ما هى الصوفية ؟ أجاب بقوله : « هى مالا تستطيعون أن تفهموه فأخذ الجلاد يضربه بالسوط وهو يبتسم فلما فرغ من ضربه قطع يديه ورجليه فقابل ذلك بالابتسام، وجعل يلطخ وجهه بدم ذراعيه المتدفق. ولا يدرى أحد ماحكمة ذلك عنده . ثم فقأ الجلاد عينيه

وفى نفس اللحظة التى هم الجلاد فيها بقطع لسانه كان هذا اللسان ينطق

بالاستغفار لذلك الجلاد ولمن اشتركوا معه فى تعذيبه. وبعد موته أحرقوا جثته وألقوها فى نهر دجلة وقيل إن رأسه أرسل إلى خراسان .

هذه هى رواية فريد الدين . وقد روى كثيرون غيره هذه الحادثة على صور تختلف قليلا عن هذه الصورة . فمثلا أنبأنا ابن الحلاج نفسه أن والده وهو سائر إلى موضع الصلب كان يرقص فى أغلاله فرحاً وأنه سمعه بعد قطع يديه ورجليه يناجى ربه فيقول « يا إلهى إنى سآوى إلى مقر رغباتى وسأشاهد عجائبك .

وقد حدثنا كذلك أن أبا بكر الشبلى قدم إلى والده أثناء التعذيب وأخذ عليه أنه باح بسر الإله ، ففعل به مافعل . وأنبأنا كذلك أنه ضرب قبل قطع يديه ورجليه خمسمائة سوط ، وأن تلميذه إبراهيم بن فاتك قد رأى بعد موت الحلاج بثلاثة أيام الإله فى المنام فسأله قائلا :

إنى أوحيت إليه الحقيقة ، ولكنه دعا إليها الناس من نفسه ، فأنزلت عليه العقاب الذى رأيته .

وقد حدثنا أحد كتاب الحكومة الرسميين أن رئيس الشرطة قد أحضر الحلاج أمام باب الطاق فى اليوم الرابع والعشرين من شهر ذى القعدة سنة ٣٠٦ هـ وأمر بضربه ألف سوط ، فضرب ستمائة دون أن ينطق بكلمة ثم قال له : إنى قـــد أنبئت أنك ستعدنى بأكثر من هذا ولكن لا سبيل إلى الكف عن ضربك وأخذ يضربه حتى أتم الألف ثم قطع الجلاد يديه ورجليه ثم رأسه .

هذا قليل من كثير من الروايات المتباينة التى أوردها المؤرخون فى موت الحلاج ومزجوا مافيها من حقائق بأضعافها من الخرافات .

مذهبه :

شرح الحلاج الحديث النبوى القائل (طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة) بأن أداء فريضة العلم لا يتحقق بأن ينقل الشخص إلى المؤمنين صحة قراءة القرآن .

أما القواعد الاجتماعية والمواريث والمعاملات التى وردت فى الكتاب والسنة لا يفهامهم معانى القانون الشرعى ، وإنما بتحقيق واجب العالم بأن يجد الحقيقة نفسها وأن يساهم فيها ويعزلها عما يخفى وأن يصير طويته متفقة مع الأمر الإلهى . وإذاً ، فليس منهم الحلاج هو تسجيل القواعد والتقاليد ولا موازنة بعض المعانى ببعض . وإنما هو بحث أخلاقى عميق فى داخل النفس .

وقد سبق الحلاج إلى هذا الرأى أستاذه الجنيد وسهل المكى اللذان يعرف مذهبهما بعلم القلوب والخواطر .

ولهذا كانت الإلهيات التنسكية أهم آراء للحلاج وغاية هذه الإلهيات عنده هى توطيد إتحاد حقيقى أبدى بين الإنسان وربه . والمبدأ الذى صدر للوصول إلى هذه الغاية هو رياضة الجسم بالأفعال الدينية على الطاعة وشغل القلب بالقوى والحرمان من الرغبات ، وامتلاك النفس بالحيلولة بينها وبين شهواتها وتنقية الطبيعة من كل ماهو جسدانى، فإذا وصل إلى هذه المرتبة حلت فيه روح القدس ، ولهذه المرتبة ثلاث درجات :

الأولى : هى درجة الرياضة ، والكبح والزهد تدعى درجة المريد .

والثانية : درجة الاضطرار والبلاء واستهلاك الناسوتية والخلاء والفناء الأوصاف البشريه، وتدعى درجة وحدة الذات أو المراد أى الذى أراده الإله وهى جوهره من كل ماعداه .

والثالثة : درجة حياة الاتحاد أو عين الجمع أو رفع الآنية ، وهى عليا الدرجات التى يتحقق فيها الاتحاد التام (١) .

يقرر الحلاج متأثراً بروحانية النظام أن لدى الإنسان وحدة أساسية هى المدبرة وهى القلب، ولهذا فان عملية التنقية السالفة تتم بوساطة القلب، ولما كان القلب مؤلفاً من عدة أغلفة كان ذلك التقاء على عدة درجات ، والقسم الأخير من أقسام القلب يدعوه الحلاج بالسر ويسميه بالخلوة الخفية الممتنعة على المخلوقات ، وهذا الذى عناه السراج بقوله :

وأسرارنا بكر لا يفتضها وهم واهم ، فما دام الله لم يتجلى على هذا القسم فان شخصية الإنسان تظل بدون صورة أو تظل نوعاً من السريرة المؤقتة أو الآنية والهوية ، ولكنه حين يبدأ الإنسان فى التخلى عن كل شىء يخصب الله هذا القسم ويكسبه الضمير وهو شخصيته المحددة فى أن يقول أنا ، وهذا الحق هو الذى يجمع الشخص الواصل بمنع الكلمة الإلهية لأن الله هو سر السر وضمير الضمير (٢) .

ومن هذا كله يتضح أن مذهب الحلاج كان نوعاً من الحلولية التشريفية التى لا تزيد على نزول التجلى الإلهى فى قلب المتنسك وسكب الأسرار الربانية فيه وإلهامه الحقيقة العليا التى ترفعه إلى مرتبة الاتحاد الكامل وتبيح له أن يقول :

« أنا الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، أنا الحق والكل ووجودى غير محتاج إلى دليل لأنى فى شىء مقيم » .

---

(١) أنظر صفحتى ٥١٥ وما بعد من كتاب الأستاذ (ما أسينيون) .

(٢) أنظر صفحة ٤٨٥ و ٤٨٦ من كتاب الأستاذ (ماسينيون) .

ومما أوضح به مذهبه هذا قوله :

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً ... في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب (1)

أنصار الحلاج وخصومه

لسنا نريد أن نعرض لأنصار الحلاج وخصومه من الفقهاء ، محدثين وعامة المسلمين ، فقد كانت الأكثرية الغالبة من هؤلاء جميعاً له ، ثم تغيرت آراء بعضهم فيه على الزمن ، آراء البعض الآخر كما هي .

وإنما نقصد أنصاره وخصومه من المتصوفة ، وله من كلا الفريقين عدد عظيم لو تتبعناه لطال بنا المدى ، ولهذا سنقتصر على الإشارة إلى نماذج من الأنصار والخصوم لنقفك على نوع من الوفاء لدى القسم الأول ولون من الحقد لدى القسم الثاني ، وإليك هذه النماذج من الأنصار :

ابن عطاء : هو أبو العباس أحمد بن سهل بن عطاء عاش في القرنين الثالث والرابع الهجري ، وكان شديد الإخلاص والوفاء لدينه ، قوي التمسك بآداب السنة إلى حد أن أتفق المالكيون — وهم إذ ذاك على رأس المحافظين — أنه من أجلاء السنيين ، وكان ألد خصوم الجنيد بسبب اختلافهما في الاجتهاد في المسائل الدينية ، وقد أعلن إيمانه بالخلود الشخصي للنفس وبحقيقة الجنة الموعود بها في القرآن ، ومن أشهر ما اختلف فيه مع الجنيد : مسألة التفضيل

---

(1) أنظر صفحة ٢١٥ من ج ١ من كتاب التصوف الإسلامي للدكتور زكي مبارك .

بين الغنى الشاكر والفقير الصابر، إذ قرر ابن عطاء رفعة الأول على الثانى، بينما قـرر الجنيد العكس ، ومسألة التفضيل بين المؤمن الذى قطع الطريق على الفتن فاستراح منها، والمؤمن الذى لاتزال الفتن تعترض سبيله فيخلص منها حيث قـــرر الجنيد سمو الأول ، وأعلن ابن عطاء العكس وماشا كل ذلك .

بعد هذه الحياة العادية التى كان الكثيرون من الفقهاء يحيونها ، إتصل ابن عطاء بالحلاج واستحكمت بينهما أواصر الصداقة فجعل يشاطره كثيراً من آرائه ، فلما سمع الوزير حامد بن عباس ذلك أحضره وعرض عليه اعتقاد الحلاج الذى أدانه الفقهاء من قبل وطلب إليه أن يكتب رأيه ، فكتب بخطه هذه العبارة :

« إنه اعتقاد حق، وإننى أدين به وكل من لا يدين به لا عقيدة له فاستشاط الوزير غضباً وقال : إذاً أنت تؤيد هذه العقيدة ؟ فأجاب ابن عطاء قائلا : « ماذا عندك لهذا الرجل ؟ ماذا تأخذ عليه ؟ ولماذا أنت تتعقبه بغضبك ؟ ولماذا أنت تصادر أموال الناس وتتعقبهم وتقتلهم ؟ ولماذا يضايقك كلام هؤلاء الأشخاص الأجلاء ؟ » فلما سمع الوزير هذه العبارات الجريئة انجرح غروره وأمر بضربه فوق فكه ، فصاح ابن عطاء مخاطبا الإله قائلا :

« يا إلهى إنك لم تلق بى فى هذه المهانة إلا لتعاقبنى على أن دخلت عند رجل مثل هذا » فأمر الوزير بأن تخلع نعله ويضرب بها على رأسه ، فأخذوا يضربونه حتى نزف الدم من أنفه ، ثم أراد الوزير أن يسجنه ، ولكن بعض خاصائه نصحوه ألا يفعل لأن الشعب كان شديد التعلق به فخشى حدوث ثورة فأمر بحمله إلى منزله ، فتوسل ابن عطاء إلى ربه أن يميت هذا الوزير موتاً عنيفاً ثم توفى بعد سبعة أيام من هذه الحادثة ، وقد روى [illegible] أن هذا الوزير لم يمت إلا بعد قطع يديه ورجليه وإحراق منزله [illegible] ك فى العام التالى لموت ابن عطاء .

وقد حدثنا الأستاذ « ماسينيون » عن أهير زور ، أن الوزير لم يمت على هذه الصورة ، وإنما طرد فى سنة ٣١١ هـ من الوزارة ثم قبض عليه وسلم ابن الوزير الجديد وكان له عنده ترة قديمة فألبسه جلد قرد وأمر بترقيصه فى الطرقات وضربه كلما تلكأ فى الرقص وأخيراً قتله ، وقيل قدمت إليه بيضة مسمومة(١) .

ومن أنصار الحلاج أيضاً : ابن أبى الخير ، وإبراهيم النصر أباذى وغيرهما من الخصوم :

من الخصوم : بن شيبان : وهو إبراهيم بن شيبان القومسينى المتوفى فى سنة ٢٣٧ هـ وكان رئيس الصوفيه من السنيين فى أصبهان ، وقد هاجم الحلاج وشنع عليه كثيراً ورماه بأنه ماضوح به إلى الهاوية التى سقط فيها إلا كبره وغروره .

ومن هؤلاء الخصوم كذلك : ابن أبى زرعة الطبرى المتوفى حوالى سنة ٣٥٣ هـ ، وقد كتب رسالة ضد الحلاج حمل فيها عليه حملة شعواء : ومنهم أيضاً أبو نعيم الأصفهانى المتوفى سنة ٤٣٠ هـ . وصاحب كتاب حلية الأولياء الذى عنى بأن ينفى منه الحلاج بغضاً له وإستهانة بشأنه .

مؤلفاته : كتب الحلاج كثيراً من المؤلفات ، ولكنها فقدت كلها تقريباً ولم يبق منها إلا شذرات متناثرة وفقرات متفرقه ، وقد ذكر ابن النديم قائمة بستة وأربعين كتاباً من هذه الكتب تدل عناوين أكثرها على أهميتها فى الناحية الصوفية من حركة العقلية الإسلامية ، وهاك أهم هذه الكتب :

(١) « طس الأزل والالتباس » وهو الآن موجود تحت الفصل السادس من كتاب « الطواسين » .

---

(١) انظر ص ٢٤٠ وما بعدها من كتاب الأستاذ « اسينيون » .

(٢) الجوهر الأكبر والشجرة الزيتونة المباركة النورية » .

(٣) « الأحرف المحدثة والأزلية والأسماء الكلية ، والظل الممدود والماء المسكوب والحياة الباقية .

(٤) « حمل النور والحياة والروح » .

(٥) تفسير قل هو الله أحد ، (٦) « الأبد والمأبود » .

(٧) « قراءة القرآن والفرقان ، (٨) خلق الإنسان والبيان .

(٩) « كيد الشيطان وأمر السلطان » .

(١٠) الأحوال والفروع .

(١١) سر العالم المبعوث ، وهذا الكتاب موجود .

(١٢) العدل والتوحيد (١٣) السياسة والخلفاء والأمراء .

(١٤) عالم البقاء والفناء ، وقد بقي منه .

(١٥) شخص الظلمات (١٦) « نور النور » .

(١٧) « المتجليات » . (١٨) « الهياكل والعالم ، وهو موجود .

(١٩) « مدح النبي والمثل الأعلى ، وهو موجود تحت الفصل الأول من الطواسين .

(٢٠) « غريب الفصيح » .

(٢١) « النقطة وبدء الخلق ، وقد بقيت منه شذرات .

(٢٢) « القيامة والقيامات » (٢٣) الكبر والعظمة .

(٢٤) الصلاة والصلوات .

(٢٥) « خزائن الخيرات الألف المقطوع والألف المألوف » .

(٢٦) « مواجد العارفين » (٢٧) « الصدق والإخلاص » .

(٢٨) « الأمثال والأبواب » وهو موجود تحت الفصلين الرابع والخامس من الطواسين .

(٢٩) التوحيد وهو موجود (٣٠) « النجم إذا هوى » .

(٣١) « الذاريات ذرواً » .

(٣٢) « الذى أنزل عليك القرآن » ولعله هو الفصل الثانى من الطواسين .

(٣٣) « الذرة » وهو موجود (٣٤) « السياسة » (٣٥) « هو هو » .

(٣٦) « كيف كان وكيف يكون » ولا يوجد منه إلا شذرات فى الطواسين .

(٣٧) « الوجود الأول » (٣٨) « الوجود الثانى » .

(٣٩) « الكبريت الأحمر » (٤٠) « الكيفية والحقيقة » .

(٤١) « الكيفية والمجاز » .

هذا كل ما خلفه الحلاج الذى كان رجل دعوة لا يبارى رغم نقاده وحاسديه ، وحسبنا ثباته وشدة إيمانه وتمسكه بالعقيدة الإسلامية ، ودعوته إليها وحرصه على نشر الإسلام فى البلاد التى لم توسل إليها الفتوحات وأسلم على يديه الكثير والكثير من البشر عن طريق دعوته الصالحة ولقاءاته المتعددة رحم الله هذه الشخصية الإسلامية الفريدة فى دعوتها ، وقد كان مثلا عالياً للشخصية الإسلامية الداعية إلى الحق ونشر العلم فى مختلف الميادين ، وإذا أردنا الحديث عن الحلاج فإننا نرى أن هذا المؤلف لا يتسع لذكر هذه الشخصية وإن شاء الله إذا اتسع لنا الوقت سنكتب عن الحلاج وشخصيته ما يجليها للقارىء ويبين مقدار ما كان عليه هذا العالم الجليل وفقنا الله وإياكم لخدمة الإسلام والمسلمين .

الشريعة والطريقة والحقيقة

تمهيـــد :

هل هناك فرق بين الشريعة والطريقة والحقيقة . وهل هى أمور متضادة ومتباينة ومختلفة . أم أنها أمور متلازمة تؤدى إلى شىء واحد وترمز إلى أمر معين .

وإذا كان الأمر كذلك فلماذ إختلف الفقهاء والصوفية ودارت المعارك بينهما على مدار القرون .

إن التاريخ يحفظ لنا الكثير من تلك المعارك ؟ وكانت الإتهامات تلق بلا سند أو دليل وقدم الكثير من رجال فضلاء إلى المحاكمة بحجة الزندقة والكفر منهم على سبيل المثال : البسطامى ، الحلاج ، سفيان الثورى وغيرهم كثير .

وإذا إستعرضنا آراء الصوفية الصديقين نراهم لا يفرقون بين الشريعة والطريقة والحقيقة بل يقولون بأنهم أمر واحد . كل منهم مكمل للآخر فأبو يزيد البسطامى مثلا يقول أمرنا هذا مشيد بالكتاب والسنة فإن من لم يقرأ الكتاب ويفقة السنة فلا يؤبه به .

ويقول أبو سعيد الخراز كل باطن يخالف الظاهر فهو باطل ، ويقول سيد هذه الطائفة الجنيد رضى الله عنه إذا رأيتم الرجل يطير فى الهواء ويمشى على الماء ولا يتبع الشريعة فهو شيطان مريد .

ويقول الإمام أحمد الرفاعى : لمن يريد أن يسلك الطريق تفقه فى دينك ثم تعالى . فالإمام القشيرى يؤيد هذه الأقوال وعنده أن كلا من الشريعه والطريقة والحقيقة . مكمل للآخر — الشريعة آمر بإلتزام العبودية

والحقيقة مشاهدة الربوبية والطريقة الموصلة إلى الله عز وجل . فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده ، الشريعـــة إشارة إلى تكليف الخلق ، والحقيقة إشارة إلى مشاهدة الرب جل وعلا .

فإذا كان رجال التصوف مجمعين على هذا فهل هناك دليل يؤيدهم ، ويقف معهم ، الحقيقة أنهم جميعاً يستقون ذلك من بعض آيات القرآن والسنة أما القرآن . فقوله تعالى « الله يجتبي إليه ما يشاء ويهدى إليه من ينيب »(١) .

وأما السنة فما روى عن رسول الله ﷺ عندما سأله جبريل عن الإسلام والإيمان والإحسان : الإسلام شهادة ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقامة الصلاة وإتاء الزكاة ، وصوم رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا .

أما الإيمان : فأن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر وأن تؤمن بالقدر خيره وشره .

وأما الإحسان : (فهو أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك) . فإذا كان العبد فى أول حياته يعرف أركان دينه وشرائع عبادته فلا يلبث أن يكون ديدنه الإخلاص فى كل ما يأتى ، وما يدع ، لأنه يرى مراقبة الله سبحانه وتعالى فى سره وعلانيته ، وباطنه وظاهره ، وهذا هو طريق الحقيقة .

هذه نبذة مختصرة تبين لنا وتوضح تلازم الشريعة والطريقة والحقيقة ولنتعرف بعدها على رأى إمامنا النابلسى . فى تلك المشكلة التى شغلت ولا تزال تشغل الكثير من رجال الفقـــه والتصوف وتوجد بينهم

---

(١) من الآية رقم ١٣ سورة الشورى .

الخصومات والحزازات التي يجب أن يتنزه عنها هؤلاء الرجال ، لأن دينهم يوحد ولا يفرق لقوله تعالى (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا)(١) وإذا كان الأمر كذلك فما هو رأى شيخنا وإمامنا عبد الغني النابلسي رضى الله عنه .

رأى الإمام النابلسي :

يبدأ الإمام النابلسي بتعريف الحقيقـــة وربطها بأفعال العباد وبخالق الكائنات ويرى أن ذلك هو الدهليز للدخول إلى الحضرة الإلهية فإذا تم للعبد ذلك وصل إلى عين الحقيقة يقول : الإمام النابلسي وإن معنى الحقيقة نسبة المخلوقات كلها إلى الله تعالى . سواء كانت ذواتاً أو صفاتا أو أقوالا أو أفعالا ، من مخلوق من المخلوقات مطلقا(١) سواء كانت أرواحا أو نفوسا أو أجساماً أو صوراً أو معاني أو خواطر أو إدراكات إنسانية أو ملكية أو جنية في الظواهر والبواطن وسواء كانت من المخلوقات التي نعلمها وندركها أو كانت مما لا نعلمه : قال تعالى (ويخلق ما لا تعلمون)(٢) وهذا توحيد الأفعال لا فاعل إلا الله في الحقيقة . قال تعالى (وخلق كل شيء فقدره تقديرا)(٣) وقال تعالى (هل من خالق غير الله)(٤) إلى غير ذلك من الآيات .

وتوحيد الأفعال هذه لا ينكره أحـــد مطلقا من المسلمين ومن الكافرين قال تعالى في حق الكافرين ، ولئن سألتهم من خلق السموات

---

(١) من الآية رقم ١٠٣ من سورة آل عمران .

(٢) من الآية رقم ٩ من سورة النحل .

(٣) من الآية رقم ٢ سورة الفرقان .

(٤) من آية رقم ٣ من سورة فاطر .

والأرض ليقولن الله » « قل من بيــــده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون. سيقولون الله فأنا تسحرون »(١) إلى غير ذلك من الآيات الدالة على هذا المعنى .

وأما المسلمون فلا إشكال على أنهم يجمعون على ذلك عامتهم وخاصتهم ويقول إمامنا النابلسي حجته على ذلك ساردا البراهين العديدة التي تؤكد رأيه وتنافح عن فكرته بقوله : وتوحيد الأفعال هذه هو باب الحقيقة وهو باب الدخول إلى الحضرة الإلهية وبعده توحيد الصفات والأسماء وبعده توحيد الذات وهذا التوحيد بأنواعه الثلاثة يحتاج إلى المراقبة دائما حتى يصير ذلك له ذوقا وكشفا لا يشغله عنه شاغل أصلا(٢) ، ومراده بالذوق والكشف هنا الاستحضار الموصــــل إلى الحضور بإدراك ما لا يدركه العقل من المدركات فإن جميع مدركات العقول من كل شيء هي الحس وإنما هو بقوة الخيال والتخيل والخطأ في ذلك أكثر من الصواب .

وتوحيد الأفعال هو باب الحقيقة وذكر الله عند النابلسي من الطرق التي تؤدي إلى الحقيقة مصداقا لقوله تعالى في الحديث القدسي أنا جليس من ذكرني » .

وقوله تعالى فاذكروني اذكركم »(٣) ومراقبة الله تعالى من الطرق التي توصل إلى الحقيقة في كل همسة وخفقة قلب أو خطرة تمر بالفؤاد فإذا

---

(١) سورة المؤمنين الآيتان رقم ٨٨ — ٨٩

(٢) ص ٣ من رسالة عذر الأئمة في نصح الأمة للنابلسي مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق تحت رقم ٦٩٧٩

(٣) الآية رقم ١٥٢ من سورة البقرة .

حقق العبد ذلك كان سائراً فى طريق الحقيقة ، وفادته الهواتف . ها أنت وربك .

وفى النهاية يرى أمامنا أن على العبد أن يتحقق بتوحيد الأفعال لأنه لا فاعل إلا الله ولا خالق إلا الله ولا موجود على الحقيقة إلا الله عندما يهتف مع رجال الله بقول بعضهم :

قد كان ما كان مما لست اذكره
فظن خيراً ولا تسأل عن السبب

وإذا كنا قد جلينا رأى إمام النابلسى فى الحقيقة فعلينا أن نسايره ، فى تعريف الشريعة مؤكدين بادىء ذى بدء أن أمامنا لا يحيد عن الكتاب والسنة قيد أنملة فيقول أن الشريعة . هى الأعمال التى كلف الله بها عباده وجعل لهم قدرات وإرادات فكلفهم بالأعمال المرضية ونهاهم عن الأعمال التى لا يرضى عنها وسمى هذا الخطاب الذى أنزل به الوحى على الأنبياء شريعة ، فبعث بها المرسلين وأنزل عليهم الوحى بكلامه القديم الذى منه القرآن المبين(١) .

فالإمام النابلسى يرى أن الشريعة هى الأعمال والأفعال التى كلف الله بها عباده بالقيام على تنفيذها وكل ذلك لا يخرج عن كون هذه الأفعال هى أفعال الله تعالى ويستدل على ذلك بقوله تعالى « والله يحكم لا معقب لحكمه »(٢) وقال تعالى « ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون(٣) » .

---

(١) ص ٥ من رسالة عذر الأمة فى نصح الآية للنابلسى تحت رقم ٦٩٧٩ مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق .

(٢) الآية ٤١ من سورة الرعد .

(٣) الآية رقم ٢٣ سورة الأنبياء .

لأن الكل فعله سبحانه وتعالى ولا فاعل غيره فقوله منبعث بها المرسلين هو المسمى شريعة ولا يخرج هذا عن كونه من عند الله . هو فعل من أفعاله تعالى وإن العباد يسألون عن هذه الأعمال من الله تعالى وعما صـــدر منهم لأنه « فعال لما يريد »(١) لجميع أفعال المخلوقات كلها أفعاله حقيقة وهم كاسبوها وهى شريعة يقوم العباد بتنفيذها(٢) .

وشيخنا النابلسى يرى أن الشريعة هى ما أمر الله به ونهى عنه على لسان نبينا الكريم ويبنى ذلك كله على عدم مخالفة الشارع الحكيم . فمن خالفه وإدعى غير ذلك فهو ليس من المسلمين فى شىء بل خارج عن الإسلام . مقبل على الشيطان .

علماء الأمة الإسلامية :

القسم الأول :

علماء يبحثون فى علومهم عن ظواهر أحوال العباد وهم أنواع .

١ — علماء الإعتقاد والشرائع والأحكام الإلهية .

٢ — علماء الآداب .

٣ — علماء القرآن والتجويد لكلام الله تعالى إلى غير ذلك من أنواع العلوم ، ويقول رأهلها كلهم والحمد لله على هـــدى من الله تعالى دائما .

---

(١) الآية رقم ١٦ سورة البروج .

(٢) ص ١٣ من رسالة عذر الأمة فى الأمه للنابلسى مخطوطة بالمكتبة الظاهرية بدمشق ١٩٧٩

أمامهم الله تعالى فى مقام العلم الذى هم اعرفره . وفتح عليهم بمعرفته والبحث عنه واتقانه ثم يذكر القسم الثانى : يقول القسم الثانى علماء يبحثون عن بواطن أحوال العباد وهم أهل الطريقة والحقيقة .

علماء الطريقه عند النابلسى .

يقول شيخنا أن علماء الطريقة يبحثون عن الزهد فى الدنيا والآخره وفى كل ما سوى الله تعالى . عند اتقانهم لمقام الزهد والتقوى والورع والصبر والشكر والتوكل إلى غير ذلك من الاخلاق المحمدية والسيرة الأحمدية(١) .

فشيخنا يرى أن علماء الطريقة وهم الذين يعملون جاديين فى ظواهرهم وبواطنهم على الوصول الى الله تعالى عن طريق إتقان المقامات كالزهد وما والاه من التقوى وتصفية النفس ومجاهدتها فى سبيل الوصول إلى الحق جل وعلا . فالطريقة هى الزهد والورع والتقوى فى كافة أمالله به كما يراه إمامنا الشيخ عبد الغنى النابلسى وهى وسط بين الشريعة والحقيقه . ثم بعد ذلك ينتقل إلى بيان علماء الحقيقة وفيما يبحثون .

علماء الحقيقة عند النابلسى :

يرى شيخنا النابلسى أن علماء الحقيقة هم الذين يبحثون عن تجليات الله تعالى فيقول علماء الحقيقة يبحثون على تجليات الله تعالى وظهوره وانكشافه باظهار آثار أسمائه وصفاته وهذه الآثار هى العوالم على إختلافها وتنوعاتها

---

(١) ص ١٣ من رسالة عذر الأئمة نصح الامة مخطوطة بالمكتبة الظاهرية بدمشق تحت رقم ١٩٧٩

وعلماء الحقيقة إذا يعطيهم الله تعالى معارف وحقائق بطريق الفيض والإلهام كالبحار الزواخر التى لا أول لها ولا آخر(١) .

فالإمام يرى أن علماء الحقيقة هم أهل الكشف وأصحاب التجليات الإلهيه بعد أن تصفوا نفوسهم وتسموا أرواحهم وتصير ربانيه فينكشف لهم بأمر الله ما يريد . أن لكل عالم له فى علمه إصطلاح . يتكلم فى علمه ويبحث عنه ولا يعرفه إلا من وصل فى معرفة ذلك العلم إلى حد ولا يحق لطاعن أن يطعن على صاحب علم لا يعرف حقيقة ذلك العلم لأن كل مجيد لفن لا يعرف غير الفن الذى يجيده والناس يتفاوتون فى ذلك تحقيقاً لقوله تعالى « وفوق كل ذى علم عليم »(٢) .

وإذا كان شيخنا قد بين الشريعة والطريقة والحقيقة . فهل يرى الجمع بين هذه الأشياء الثلاثه . هذا ما سنتحدث عنه فيما يأتى :

الجمع بين الشريعة والطريقه والحقيقه :

يرى الإمام النابلسى أنه لا فرق بين هذه الألفاظ الثلاثة الشريعة والطريقة والحقيقة وأن توحيد الأفعال هو الباب الذى يدخل منه السالك إلى الشريعة فيقول : هو إبتداء الدخول منه إلى عين الحقيقة وتوحيد الأفعال هذا هو الذى يقع فيه الإشتراك بين الشريعة والحقيقة وكذلك توحيد الصفات وتوحيد الذات لذا يبين للسالك الصادق والمريد الطالب أن الشريعة هى الحقيقة وانهما لفظان مترادفان وأنه إذا دام الطلب منه وتوجهت .

الرغبه من العبد تبين له توحيد الصفات والأسماء ثم توحيد الذات

(١) ص ٤ من رسالة عذر الأمة فى نصح الأمة تحت رقم ٦٩٧٩

(٢) الآية رقم ٧٦ من سورة يوسف

ولا يبقى عنده ريب فى ذلك ولا تردد ولا أشكال أصلا ومما يؤيد ذلك أن النابلسى لا يفرق بين الشريعة والطريقه والحقيقة ومما وجدناه فى ديوانه قال :

إن الحقيقة والشريعة واحد
والفرق بينهما ضلال غالب

فاقصد لدين الله وجهك أنه
وجه الحبيب له هناك حبائب

واطلب وكن متوجها ابداً به
يحظى ويظفر بالمراد الطالب(١)

ثم يقول فى بيان الطريقه :

غنمت رياضتنا إليك طريقة
والشرع باب والحقيقة دار

وبدا جمالك للعيون وذاك عن
وجه القلوب من الغيوب خمار(٢)

وقال أيضا :

وهى ذات حقيقه موصوف وسمى شريعة توقيرا
ثم بالشرع والحقيقة نأتى ظاهرا باطنا ولا تمييزا(٣)

فالإمام النابلسى قد جمع بين الشريعة والطريقه والحقيقه ولا يفرق بينهم

(٢،١) ص ٤٨ من ديوان النابلسى تحت رقم ٧٢١٠ بالمكتبه الظاهرية بدمشق ومطبوع تحت يدنا

(٣) ص ١٥٩ من الديوان المذكور

لأن الكل واحد مصدره كتاب الله وسنته وهو بعد ذلك ينص على الذين يهملون شرع الله عز وجل وانهم يؤثرون فى الاشياء بأنفسهم وهو يرى ان هؤلاء زنادقه بل ملاحده ورد عليهم حججهم مستندا إلى أن الكل أفعال الله لانهم خلقه . فلا خالق سواه ولا تؤثر معه فى شىء مطلقا فى ملكه وملكوته وهذا هو توحيد الأفعال كما مر وهو موضوع غرور الزنادقة والملحدين النافين للشرائع الإلهيه والمسقطين للتكاليف الشرعية عن أنفسهم الشيطانية ، وهو غرور ابليس اللعين إمام المغرورين والملحدين لما آمره الله تعالى بالسجود لآدام عليه السلام فأبى وامتنع عن ذلك ، وخالف آمر ربه والله تعالى كيفما أمر وجب امتثال آمره سواء عرف المكلف حكمت ذلك الأمر أو لم يعرف . والله لا يأمر بالفحشاء والمنكر ولا يؤمر الا بالحق .

ولا يحكم إلا بالحق ولا تعلل احكامه ولا يعلل أمره ونهيه بالعلل العقلية ولا غيرها حتى قال تعالى عن ابليس اللعين .

« أبى واستكبر وكان من الكافرين »(١) لأنه عصى امر ربه حيث ترك السجود لآدم عليه السلام واعتمد على عقلة ولذا فشيخنا النابلسى يرى ان الزنادقة والملحدين اعتمدوا على عقلوهم مثل ابليس اللعين فتركوا ما كلفهم الله به من الأوامر والنواهى وانكروا تكاليف الشرعية وتمسكوا بتوحيد الأفعال واعتمدوا عليه ثم انهم لم يقفوا عند هذا الحد فى كفرهم وطغيانهم بل تعدوا إلى ضعفاء العباد وعوامهم وأضلوهم كما فعل إمامهم اللعين ذلك فصاروا شياطين الأنس ، قال تعالى « شياطين الإنس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا »(٢) .

---

(١) الآية رقم ٣٤ سورة البقرة
(٢) من الآية ١١٢ سورة الإنعام

وقال تعالى « من شر الوساس الناس الذى يوسوس فى صـدور الناس » .

فذكر فى هذا المجال الإمام النابلسى كلاما كثيرا يطول شرحه وقد اكتفينا منه بالقليل كدليل على أن النابلسى لم يفرق بين الشريعة والطريقة والحقيقه وقد بين أن الزنادقه والملاحدة اعداء علماء الشرائع والاحـكام من الفقهاء والمجتهدين والفضلاء المقلدين لهم فى نقل شرائع الله تعالى وأحكامه إلى غيرهم من عوام المسلمين مع علمهم فى ذلك فى أنفسهم على حسب المذاهب المختلفه فى كل زمان ثم إن الإمام النابلسى صرح وقال إن الزنادقه والملحدين أشدوا كفرا من اليهود والنصارى والسبب فى ذلك أنهم جاحدون للشرائع والأحـكام الإلهية إما اليهود والنصارى فؤمون ببعض الشرائع والأحـكام كشريعة موسى وعيسى عليهما السلام(١) .

وانى أرى أن رأى الإمام النابلسى فى الشريعة بالطريقة والحقيقة والجمع بينهم هو الصواب وأنه لا فرق بينهم لأن المصـــدر واحد وإنى معه فى راية ذلك لأنه يساير العقل والنقل واستدل فى كل على ما بكثير من الأدلة العقلية النقلية وهى تدل دلالة واضحة على أن النابلسى لا يفرق بين حقيقة الألفاظ الثلاث ويرى أن كلمة شريعة وطريقة وحقيقة واحدة وألفاظها مترادفه وأن مصدرها الكتاب والسنة . وأصلها ومردها إلى الله عز وجل ، وإذا كنا قد بينا رأيه فى الشريعه والطريقة والحقيقة فهل لأحد من تلاميذه ومريده ، رأى . وموقف فى هذا متأثر بشيخه النابلسى وهذا ما سنتحدث عنه فيما يلى حيث نذكر موقف حسين بن طعمه البيتمانى .

موقف حسين بن طعمه البيتمانى :

---

(١) الآية ٣، ٤ من سورة الناس

(٢) صـ٧ من كتاب عذر الأئمه فى نصح الأمه مخطوط بدمشق رقم ٦٩٧٩

يقول حسين بن طعمه البيتمانى مبينا للشريعة والطريقة والحقيقة ثم جامع بينهم «إن الدين الذى شرعه الله لنا وأمرنا باتباعه جاءنا بطريق الإجمال على ثلاث مراتب باعتبار ماعندنا وفى نفس الأمر عند الله تعالى :

١ — وهو الإسلام كما قال تعالى : « إن الدين عند الإسلام »[١] وقال لرسوله ﷺ شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا والذى أوحينا اليك[٢] إلى آخر الآيات الواردة فى هذا الشأن .

فالمرتبة الأولى تسمى شريعة وبساطها الأعمال وهو مقام أهل البداية فالشريعة هى الأعمال المأمور بها من الشارع الحكيم[٣] وبناء على رأى البيتمانى تلميذ الإمام النابلسى فالشريعة هى الأعمال التى كلف الله بها عباده والقيام بتنفيذها وهى المرتبة الأولى عنده .

أما المرتبة الثانية عند البيتمانى تسمى بالطريقة وهى الأحوال وهى عنده مقام أهل العناية فالأحوال عنده الطريقة وهى التى تصل مابين الشريعة والحقيقة . وأما بيان للحقيقة وهى التى يسميها بالمرحلة الثالثة ويعرفها بأنها بساط الشهود الإلهى والكشف الربانى وهى مقام أهل النهاية وكل واحدة من هذه المراتب من الشريعة والطريقة والحقيقة على هدى من ربه وإن تفاوتت أقوالهم واختلفت باعتبار اختلاف المقامات فالشريعة والطريقة والحقيقه يرى أنها واحدة ولا فرق بينهم غير أن الشريعة ظهر الحقيقة وهى العلم المتعلق بأفعال المكلفين ومن الناس من جاء بقطع المنازعة فى سائر المعاملات وهى حدود وقيود فرضها الله تعالى فى شرعه لمصالح العباد الدنياوية والآخرون .

---

(١) من الآية ١٩ سورة الأعراف .

(٢) الآية ١٣ من سورة الشورى .

(٣) ص ٣ من كتاب السهام الرشيقة فى قلوب الناهين عن الحقيقة مخطوط بدمشق بالمكتبة الظاهرية ضمن مجموع ١٠٠ تصوف .

وعلى ذلك فالإمام حسين بن طعمة البيتماني يرى أن الشريعة والطريقة والحقيقة واحد بعد أن عرف كل واحدة منها وهي كلها في نفس الأمر أمر واحد ولا فرق بينهم من حيث المصدر المأخوذة منه وهو كتاب الله وسنة رسوله ثم علل الطريقة بقوله وهي مكارم الأخلاق والقيام لله على قدم العبودية بالحد والاشتياق فمن درج على أحكام الشريعة بالإخلاص وهبه الله تعالى الدخول إلى دائرة الطريقة ومن أتقن مقام الطريقة وثبت فيه رفعه الله تعالى إلى مقام الحقيقة وخصه بعلوم الذوق فالبداية أعمال تابعة للشرع الشريف ومعلومة منه وموقوفة عليه وراجعة في المعرفة اليه تعالى(١). فالشيخ البيتماني يرى أن الشريعة بداية والطريقة وسط والحقيقة نهايه وكل مقام من هذه المقامات له رجال فمن اتقن مقاما من هذه المقامات منحه الله سبحانه وتعالى الوصول إلى المقام الذي يليه وهكذا يتدرج المؤمن الكامل في الإيمان حتى يصل إلى مراده وغايته وهي مشاهدة الله عز وجل بصفاء قلب ونور بصيرة وإيمان راسخ وهبه الله لعباده المخلصين السائرين على كتابه وهدى نبيه ﷺ.

وإذا كنا قد تحدثنا عن تلميذ الإمام النابلسي الشيخ حسين بن طعمة البيتماني الذي نهل من علوم أستاذه وتأثر بها وسار على رأيه في الشريعة والطريقة والحقيقة.

---

(١) ص ٥ من كتاب السهام الرشيقة في قلوب الناهين عن علم الحقيقة مخطوط بدمشق بالمكتبة الظاهرية رقم ١٠٠

معتدلو الصوفية :

وما نقوله فى هذا الصدد عن الصوفية لاينطبق على جميعهم. فقد رأينا المنصف منهم يحارب التفرقة بين الشريعة والطريقة والحقيقة كالغزالى والقشيرى ومن هؤلاء أبو سعيد الخراز قال: «كل باطن يخالف ظاهرا فهو باطل» وعن أبى بكر الدقاق أنه قال: كنت مارا فى تيه بنى إسرائيل فخطر ببالى أن علم الحقيقة مباين لعلم الشريعة ، فهتف بى هاتفا من تحت شجرة. قائلا . كل حقيقة لاتتبعها شريعة فهى كفر(١).

وقال الغزالى : فمن قال أن الحقيقة تخالف الشريعة أو الباطن يناقض الظاهر فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان،وقال الامام القشيرى موفقا بين الحقيقة والشريعة أن الشريعه أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبولة وكل حقيقة غير مقصودة بالشريعة غير معقولة فالشريعة أن تعبد الله والحقيقة أن تشهد الله(٢) .

الشريعة قيام بما آمر والحقيقة شهود بما قضى وقدر وما أخفى وأظهر والشريعة حقيقة من حيث أنها وجبت بآمر والحقيقة أيضا شريعة من حيث أن المعارف به سبحانه بآمره(٣) . كما قال الغزالى موفقا بين الشريعة والحقيقة فقال والغرض بيان موافقة الباطن الظاهر وأنه غير مخالف(٤) .

---

(١) ص٣٤٦ ، ٣٤٧ كتاب تلبيس أبليس.
(٢) ص٧٤ جـ١ كتاب الاحياء للغزالى.
(٣) ص٦٧ الرسالة القشيرية.
(٤) ص٧٨ من الاحياء جـ ١

هذه هى آراء معتدلى الصوفية رأينا كيف يربطون بين الشريعة والحقيقة ويوفقون توفيقا دقيقا مبنيا على إيمانهم الراسخ وتذوقهم لمعانى الكتاب والسنة والفهم الدقيق لهذا كله رأوا أنه لافرق بين الشريعة والطريقة والحقيقة بل الكل مصدره كتاب الله وسنة رسوله ﷺ هذا من جانب الصوفية ورأيهم فما موقف الفقهاء من هذا هل موقفهم المخالفة والمنع أم التوفيق والجمع بين هذه الألفاظ الثلاث ومعانيها المستمدة من كتاب الله وسنته وهذا هو حديثنا فيما يأتى :

موقف الفقهاء :

نقول فى أثر عن الشافعى رضى الله عنه قوله وما كان يجدر بالفقهاء أن يقفوا مكتوفى الأيدى أمام هذه الحملات التى شنها عليهم خصومهم، وقد حفظ لنا التاريخ أن الشافعى رضى الله عنه قال لو أن رجلا تصوف أول النهار لا يأتى الظهر حتى يصير أحمق وقال ما لزم أحد الصوفية أربعين يوما فعاد عقله اليه أبدا وأنشد :

ودع الذين إذا أتوك تنسكدا
وإذا خلوا كانوا ذئاب حقاف(١)

كما يحفظ لنا موقف إبن الجوزى وإبن تيمية وإبن القيم من هذه الخصومة فقد انتهوا إلى عدم التفرقة بين الشريعة والحقيقة وهم من خيرة الفقهاء وكما انتهى إلى ذلك الغزالى والقشيرى من المتصوفة الراسخين فى العلم هكذا رأى الامام الشافعى الصوفية موقفه منهم أما الفقيه ابن الجوزى فماذا يقول فى الصوفية ما الذى يأخذه عليهم .

---

(١) ص ٣٩٧ عقد العلم والعلماء لابن الجوزى .

موقف ابن الجوزى :

عاب ابن الجوزى على الصوفية هذا الاتجاه ومما يؤثر عنه قوله وقد سموا علم الشريعة علم الظاهر وسموا هواجس النفوس علم الباطن واحتجوا بما ما روى عن على بن أبى طالب كرم الله وجهه عن النبى ﷺ أنه قال « علم الباطن سر من أسرار الله عز وجل وحكم من أحكام الله تعالى يقذفه الله عز وجل فى قلوب من يشاء من أوليائه » وابن الجوزى يرى أن هذا الحديث لا أصل له عن النبى ﷺ وفى اسناده مجاهيل لا يعرفون حقيقته ولا يدركون كنه ذلك .

وقال مبينا أن العلم الإلهامى والعقلى لا يكتفيان عن العلوم الشرعية ورد على البسطامى قوله : أخذوا علمهم ميتا عن ميت وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت : وقال وينبغى أن يعلم أن العلم الإلهـــامى الملقى فى القلوب لا يكفى عن العلم المنقول كما أن العلوم العقلية لا تكفى عن العلوم الشرعية فان العقلية كالأغذية والشرعية كالأدوية ولا ينوب هذا من هذا وأما قوله : وأخذوا عنهم ميتا عن ميت فأصلح ما ينسب إليه هذا القائل أنه ما يدرى ما فى مضمون هذا القول من فساد وإلا فهذا طعن على الشريعة.(١) فالإمام ابن الجوزى يبين العلم الإلهامى والعقلى وأنهما لا يكفيان لوحدهما فى هداية البشر والنجاة من العذاب بل لا بد من تنفيذ أوامر الشرع والقيام على أمر الله به وإلا كان العبـــد خاليا من الإيمان لأنه ترك شرع الله عز وجل وقد ورد على أبى يزيد البسطامى كلامه وبين أما أنه لا يدرى ما قاله وفساد معناه أو أنه طاعن على الدين خارج على الإسلام ثم ينتقل بعد ذلك إلى أن كثيراً من الصوفية فرق بين الشريعة والحقيقة وعد هذا جهل من قائله وقال لأن الشريعة كلهـا حقائق فإن كانوا يريدون بذلك

---

(١) ص ٣٤٥ أثر العلم والعلماء لابن الجوزى

الرخصة والعزيمة وكلاهما شريعة وقد أنكر عليهم جماعة من قدمائهم في إعراضهم عن ظواهر الشرع (١) هكذا يحدد إبن الجوزى الشريعة والحقيقة ويربط بينهما ثم بعد ذلك يبين قبح قول من قال حقيقة وشريعة فقالوا حقيقة وشريعة وهذا قبح لأن الشريعة ما وضعه الحق لصالح الحق فما الحقيقة بعدها سوى ما وقع فى النفوس من اللقاء الشياطين وكل من رأم الحقيقة فى غير الشريعة فمغرور مخدوع وأن سمعوا أحداً يروى حديثا قالوا : مساكين أخذوا علمهم عن ميت وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت وبغضهم الفقهاء أكبر الزندقة لأن الفقهاء يخطرونهم بفساد فتواهم عن ضلالهم وعدم فقههم وكذلك بغضهم لأهل الحديث(٢) هذه النصوص ناطقة بالنص على الصوفية لتفرقتهم بين الشريعه والحقيقة دالة على اتفاقهم وأن الحقيقة إن خالفت الشريعة فهى هواجس يلقيها الشيطان على ضعاف النفوس وأن الأقوياء بإيمانهم المتمسكين بما أنزل الله المبين لنبيه الكريم السائرين على طريقة المستقيم فهم أصحاب الشريعة والطريق والحقيقة . وهكذا تحدث ابن الجوزى عن هذه الألفاظ الثلاث وقبل أن نترك الفقهاء لا بد أن نذكر موقف ابن تيميــة من الشريعة والطريق والحقيقة .

موقف ابن تيمية .

أما ابن تيمية فقد أبطل التفرقة بين الشريعة والحقيقة ونعى على ابن عربى باللائحة واعتبره من الكفرة لقوله : إنه يأخذ علم الشريعة من الموضع الذى يأخذ منه الرسول ﷺ .

واعتبره يشبه مسيلمة الكذاب فى دعوى الرسالة كما نعى عليه قوله

---

(١) ص ٦٤٦ : ٧٤٧ الفقه العلمى والعلماء لابن الجوزى .

(٢) ص ٤٠

(إنه مختص بعلم الحقيقة دون الرسول) قال ابن عربي ولما مثل النبي ﷺ النبوة بالحائط من اللبن وقد كمل سوى موضع لبنة فكان ﷺ تلك اللبنة غير أنه عليه السلام لا يراها إلا كما قال لبنة واحدة وأما خاتم الأولياء فلا بد من هذه الرؤيا فيرى ما مثل به رسول الله ﷺ ويرى فى الحائط موضع لبنتين واللبنة من ذهب وفضة ... والسبب الموجب لكونه رآهما لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل فى الظاهر وهو موضع اللبنة الفضية وهو ظاهر متبع فيه لأنه يرى الأمر على ما هو عليه فلا بد أن يراه هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية فى الباطن فإنه آخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى به إلى الرسول . فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه فإن الولى الرسول النبى وخاتم الأولياء الولى الوارث الآخذ من الأصل الشاهد للمراتب كلها(١)

ولذا نرى ابن تيمية يناقش إبن عربى فى هذا النص الذى ذكرناه ويبين عن عدة أخطاء وقع فيها إبن عربى وأهمها ما يأتى :

١ — يفهم من كلامه أن هناك علم الشريعة وهو موضع اللبنة الفضية وهو علم أهل الظاهر كما أن هناك علم الحقيقة وهو موضع اللبنة الذهبية وهو خاص بالصوفية رضوان الله عليهم

٢ — أخذ عليه دعواه أخذ الشريعة عن الله كما يأخذ الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا كفر صريح يشبه مسيلمة الكذاب إذا ادعى النبوة .

٣ — أخذ عليه دعواه انفراده بعلم الحقيقة المتضمن علو منزلته

---

(١) ص ٦٣ ، ٦٤ من كتاب نصوص الحكم لابن عربى النص النص الشيمى بمكتبة الأزهر تحت رقم ٦٣٢ مصدق

عن الرسول صلى الله عليه وسلم إذ أنه يدعى أنه يأخذ من حيث يأخذ الملك ما يوحى به إلى الرسول فالرسول يأخذ من الملك وابن عربى يدعى أنه يأخذ لا من الملك بل من الموضع الذى يأخذ منه الملك وهو فى هذه الدعوة أكثر من مسيلمة ادعاء لأن مسيلمة لم يدع أنه أرقى من الرسول ﷺ (١)

وكما أبطل بن تيمية دعوى ابن عربى أن هناك علم شريعة وعلم حقيقة فقد أبطل دعوى من قال: أن له طريقاً إلى الله غير إتباع الرسول وأنه يسلك هذه الطريقة وإن خالفت شرع الرسول محتجاً بقصة موسى والخضر عليهما السلام وقد فند ابن تيمية هذا الزعم وأبطل الاحتجاج بقصة موسى والخضر بأمرين ملخصهما فيما يأتى:

٢ — قصة موسى والخضر فيهما مخالفة للشريعة كما يزعم من يريد المروق من التكاليف الشرعية الواردة على لسان الأنبياء والرسل.

إذ ما فعله الخضر يباح فى الشريعة إذا علم العبد الأسباب كما علم الخضر. ولذا لم يبين الخضر أسبابها لموسى ووافقه عليها، وبيان موافقة فعل الخضر للشريعة أن خرق السفينة داخل تحت قاعده: المال المعصوم يجوز للإنسان أن يحفظه لصاحبه بإتلاف بعضه فإتلاف البعض خير من ذهاب الكل ومن هذا ما حدث فى عهد النبى ﷺ من ذبح الراعى الشاة وقد خاف عليها الهلاك وقصة الغلام تدخل تحت جواز قتل الصبى الصائل قال إبن عباس: وأما الغلامان فإن كنت تعلم منهما ما علم الخضر من ذلك الغلام فاقتلهما وإلا فلا تقتلهما.

---

(١) ص ٦٩ ج ٤ من مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية مطبوعة تحت يدنا.

وإقامة الجدار فعل معروف بلا أجرة مع الحاجة إذا كان لذرية قوم صالحين(١) .

وأدق ماورد عن إبن تيمية فى هذا المقام ماجاء على لسانه رداً على من زعم أن علم الباطن خاص بالصوفية وعلم الظاهر خاص بالفقهاء ، والباطن والظاهر والشريعة والحقيقة كل هذا مرده إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ لا إلى المشايخ والفقراء ولا إلى الملوك والأمراء ولا إلى العلماء والقضاء وغيرهم بل جميع الخلق عليهم طاعة الله ورسوله عليه الصلاة والسلام(٢)

فإبن تيمية يرد الأمر كله لله ورسوله ولا يجيز التفرقة بين الشريعة والحقيقة والباطن والظاهر وقد جاوز الصوفية حد الإعتدال حين ادعوا الأخذ عن الله بلا واسطة ، وأنهم أعظم من إتباع الرسل فيقول بعضهم فلان عطيته على يد محمد ﷺ وأنا عطيتى من الله بلا واسطة ويقول آخر أخذوا علمهم ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحى الذى لايموت وقد فند ابن تيمية هذا الزعم ويبين أن كل شىء مرده ومرجعه إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فما وافقهما فهو حق وما خالف واحداً منهما فهو باطل وهذا واضح من قوله : وليس عندهم فرقان يفرق بين الرحمن والشيطان، فإن الفرق الذى لايخطىء هو القرآن والسنة فما وافق القرآن والسنة فهو

---

(١) ص ٦٧ ، ٦٨ حـ ٤ من مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية مطبوعة تحت يدنا .

(٢) ص ١٣٧ حـ ١ من مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية مطبوعة تحت يدنا .

حق وما خالف ذلك فهو خطأ ولذا قال تعالى : (ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطاناً فهو له قرين وأنهم ليصدونهم عن السبيل ويحسبون أنهم مهتدون حتى إذا جاءنا قال ياليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين)(١) .

وقول القائل : يأخذ عن الله وأعطاني الله لفظ مجمل : فإن أراد به الإعطاء والأخذ العام وهو الكوني الخلقي أي بمشيئة الله وقدرته حصل لي هذا فهو حق ، ولكن جميع الناس يشاركونه في هذا وذلك الذي أخذ عن الكتاب هو أيضاً عن الله أخذاً بهذا الإعتبار والكفار من المشركين وأهل الكتاب أيضاً هم كذلك وإن أراد أن هذا الذي حصل لي هو مايحبه الله ويرضاه ويقرب إليه وهذا الخطاب الذي يلقى إلى هو كلام الله تعالى فهنا طريقان :

أحدهما : أن يقال له : من أين لك أن هذا إنما هو من الله ، لا من الشيطان وإلقائه ووسوسته ، فإن الشياطين يوحون إلى أوليائهم والمقصود هنا أن يقال لهم : إذا كان جنس هذه الأحوال مشتركا بين أهل الحق وأهل الباطل فلابد من دليل يبين أن ماحصل لكم هو الحق .

الطريق الثاني : أن يقال بل هذا من الشيطان لأنه مخالف لما بعث الله به محمداً ﷺ فلو نظرنا إلى ماحصل له وإلى سببه وغايته وجدنا أن السبب . والغاية غير مشروعين كأن يقال له : (اسجد لهذا الصنم حتى يحصل لك المطلوب أو أدع هذا المخلوق واستغث به فما يحدث له بهذا السبب إنما حدث بسبب الشرك كما كان يحدث للمشركين ، فكانت الشياطين تتراءى

(١) الآيات من ٣٦ إلى ٣٨ سورة الزخرف .

لهم ويقضون بعض الحوائج فكانوا يبذلون لهم هذا النفع القليل بما شبروه منهم من توحيدهم وإيمانهم بغير الله تعالى) هذا ماقاله إبن تيمية فى الشريعة والطريقة والحقيقة ناقداً وموجها إلى إتباع الشريعة والطريقة والحقيقة وضرورة الجمع بينهم وأن الذى يعرف بين هذه بين الكلمات الثلاث يعتبر غير مؤمن لأنه لم يتبع ما أمر به الشرع فى حياته لينجو من عذاب الله ويسلك الطريق المستقيم فى وصوله إلى رب العالمين، ولو ذهبنا نستمع إلى ماقاله تلميذه إبن القيم لوجدناه يتفق مع شيخه فى الجوهر ويختلف فى الصورة التى عرض فيها هذا المسألة وأنا أرى أن ابن تيمية كان متشدداً ومتحاملا على الصوفية عموماً دون النظر إلى المعتدلين منهم القائلين بأن الشريعة والطريقة والحقيقة واحد مصدرهم الكتاب والسنة وعلى رأس هؤلاء النابلسى أوغيره من معتدلى الصوفية وأن ابن تيمية قد نحى هذا المنحى نظراً للعصر الذى كان يعيش فيه وإن كانت طرق العلماء مختلفة فى تفسير كل وأن جميعهم قد استمدوا ذلك من كتاب الله وسنة رسوله وما كان ينبغى لعالم جليل كابن تيمية أن يتحامل على الصوفية عموماً وأن الإمام النابلسى قد فند هذه الحجج فيما سبق وسوف نوجزها فى النهايه.

ونحن قد ذكرنا أن تلميذ ابن تيمية وهو إبن القيم قد عرض لهذه المسألة ووافق أستاذه فيما قال مع إختلاف فى الصورة فما موقفه إذا.

موقف إبن القيم :

عرض ابن القيم هذه المسألة فقال : وقد قيل إن العالم يعطك الخل والخردل والعارف ينشقك المسك والعنبر فمن نظر إلى الناس بعين العلم مقتهم ومن نظر إليهم بعين الحقيقة عذرهم : لم يرضى إبن القيم عن هذه التفرقة بين الشريعة والحقيقة وله على هذا الموضوع مآخذ أهمها مايلى :

أولا : هذا كلام ملمسه ناعم وسمه قاتل وقدره عظيم يحسبه المرأ هينا وهو عند الله عظيم إذ يدعو الناس إلى الخلل وارتكاب الجرائم وعبادة الأوثان والظلم ما داموا معذورين بعين الحقيقة .

ثانيا : عجبا كيف يسمى ما يأتى به العالم من أوامر ونواهى خلا وخردلا وما يأتى به العارفون من أمور لا دليل عليها مسكا وعنبرا مع أن الانصاف يقتضى العكس .

ثالثا : كيف يتأتى عذر الناس إذا نظر إليهم بعين الحقيقة فى حين أن الرسول قد لامهم لارتكابهم ما يخالف تعاليم الشرع واذا كان لأمثال هؤلاء موضعا لاعتذار لعذرهم الله وعفى عنهم ولكن الغنى الرحيم أولى بعذر منا نحن المخلوقين ويرى ابن القيم أن الشريعة والحقيقة لاتنافى بينهم فلكل منها جانب فالشريعة عبادة الله والحقيقة مشاهدة صفات الحق سبحانه وتعالى ولذا يقول : فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده والشريعة قيامك بأمره والحقيقة شهودك بوصفه ومما يوضح توفيق ابن القيم بين الشريعة والحقيقة .

قوله : فكيف يكون قائما بالأمر والنهى فعلا وتركا وبالقضاء والقدر إيمانا وشهودا وحقيقة فهو ناظر إلى الحقيقة ثم بالشريعة وهذان الأمران هما عبوديته هاتين الآيتين قال تعالى (لمن شاء منكم أن يستقيم، وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين) (١) .

فهذه أربعة أمور بذل الجهد وتمكين الفعل والنظر إلى الحقيقة والتخلف من الإلتفات إلى غيره .

وإذا وفق إبن القيم بين الشريعة والحقيقة نراه فى توقيعه يشترط فى

---

(١) الآية ٢٨ ، ٢٩ من سورة التكوير .

العلم الدنى وهو مايحصل بطريق الإلهام إلا يخالف الشريعة ، واعتبره ثمرة العبودية والمتابعة وبذل الجهد فى تلقى العلم من شكاة الرسول ﷺ فيعطيه الله فهما للأمور .

ولذا قال : الإمام على بن أبى طالب رضى الله عنه وقد سئل (هل خصكم رسول الله ﷺ بشىء دون الناس ؟ فقال : (لا والذى فلق الحبة وبرأ النسمة إلا فهما يؤتيه الله عبدا فى كتابه) .

قال ابن القيم : فهذا هو العلم اللدنى الحقيق وأما من أعرض عن الكتاب والسنه ولم يتقيد بها فهو من لدن النفس والشيطان فهو لدنى لكن من لدن من .

ومن أجل هذا قد وضع بن القيم مقياسا يعرف به كون العلم لدينا رحمانيا بموافقة ما جاء به الرسول عن ربه عز وجل فالعلم اللدنى نوعان : لدنى رحمانى ولدنى شيطانى ، والمحل هو الوحى ولا وحى بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

هذا وقد رد ابن القيم الاستدلال بقصة موسى والخضر على مخالفة العلم اللدنى للشريعة واعتبره كفرا والحادا ، وبين أن موسى عليه السلام لم يكن مبعوثا إلى الخضر ولو كان مبعوثا إليه لوجب عليه أتباعه والهجرة إليه ولهذا قال له : أنت نبى بنى إسرائيل ؟

قال نعم فسيدنا موسى كانت شريعته خاصة أما سيدنا محمد ﷺ فشريعته عامة قال تعالى : (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولكن أكثر الناس لا يعلمون)(١) .

فالإمام ابن القيم يسير فى رأيه فى بيان الشريعة والطريقة والحقيقة

---

(١) الآيه رقم ٢٨ من سورة سبأ .

كما سار أستاذه بن تيميه من قبله وقد ذكرنا أن ابن تيميه كان يتشددا فى حكمه على الصوفية وابن القيم يسير على منوال أستاذه فى الحكم على الصوفية وشيخنا النابلسى وضح رأيه فى هذا وعرف كلا من الشريعة والطريقة والحقيقة دون أن يطعن على أحد مستمدا ذلك من الكتاب والسنة وكان فى توفيقه موفقا وفى رده مهذبا متحليا بصفات العلماء العاملين بكتاب الله وسنته صلى الله عليه وسلم وبعد أن بينا رأى الفقهاء الثلاثة فى الشريعة والطريقة والحقيقة وهل هذه الألفاظ ترجع فى الأصل إلى شىء واحد أم أن كلا منها يخالف الآخر ثم وضح أنه لا فرق بينها عند هؤلاء المعتدلين من فقهاء الشريعة الإسلامية .

ولكن نرى الدكتور زكى مبارك أرجع التفرقة بين الشريعة والحقيقة إلى أمرين ولذا نجد أنفسنا مضطرين لذكر رأى الدكتور مبارك فى هذا الموضوع .

رأى الدكتور زكى مبارك ومناقشته :

يرى الدكتور زكى مبارك أن منشأ هذه التفرقة أمران إنما الأمر الأول فهو أن الفقه علم الظواهر كالعبادات والمعاملات والجنايات والحدود إلى غير ذلك .

أما التصوف فهو علم مواطن القلوب من أذواق ومواجيد — وأما الأمر الثانى فورود آيات من القرآن الكريم تحتمل التأويل (١) مثل قوله تعالى : (ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض إئتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين) (٢) فالآية عند الدكتور زكى مبارك تحتمل معنيين :

---

(١) جـ ١ ص ٦٢ التصوف الإسلامى فى الآدب والأخلاق لذكى مبارك .
(٢) الآية رقم ١١ سورة فصلت .

الأول : أن هذا من باب التمثيل وأنه لم يقل لها شيئاً ولم تسمعا ولم تقولا شيئاً وانما هو تصوير خضوع السموات والأرض وانطاقها بكل ما أراده الله وتسخيرها لقدرته بصورة قول موجه إليهما فاجابة منهما .

وأما المعنى الثانى : هو على سبيل الحقيقة وأن القول وجه اليهما وأنه خلق لهما سمعا ونطقا وهذا غير صحيح لهذا قال الغزالى بعد ذكر هذه الآية فالبليد يفتقد فى فهمه إلى أن يقدر لها حياة يخلقها الله فى السماء وللارض وعقلا وفهما للخطاب بصوت وحرف تسمعه السماء والأرض فتجيبان بحرف وصوت وتقولان أتينا طائعين والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال وأنه إنباء عن كونهما مسخرتين بالضرورة ومضطرتين إلى التسخير)(١) .

وانى لا أطمئن إلى اعتبار ورود مثل هذه الآيات سيما فى الخصومة بين الفقهاء والصوفية ولكن السبب الوحيد فى هذه الخصومة هو ما شعر به الصوفية من أنهم من أهل الحقائق وأن الفقهاء أرباب الظواهر فنشأت الخصومة بين الفريقين وكانت الحرب سجالا بين المتنازعين .

ويجب أن نبرئ الفقهاء من هذا الفهم السقيم للآيات التى تحتمل التأويل السابق فان الذين يسلكون هذا المسلك هم أرباب الظواهر الحرفيون الذين يجرون وراء الظواهر ويتمسكون بالحرفيات .

أما الفقهاء المعتدلون فلا يفهمون مثل هذا الفهم العليل فان لهم من إنهم نصيبا فهم فقهاء لأنهم فقهوا المسائل الشرعية وفهموا أسرارها ثم الغزالى عرض له كل الموضوع وحمل على أرباب الظواهر هذا الفهم فى الجزء الأول من الأحياء ولكنه لا يقصد الفقهاء وانما يقصد أرباب

---

(١) جـ ٢٧ ص ١ أحياء علوم الدين للغزالى طبعة الحلبى .

الظواهر الحرفيين المبالغين فى إقتفاء الظواهر ومن هنا نرى أن الدكتور زكى مبارك قد جانبه التوفيق حين أعتبر ورود مثل هذه الآية سببا فى الخصومة بين الفريقين وبنى رأيه على ذلك هذا ما ذكرناه فى مجال الحقيقة والشريعة والطريقة لبعض علماء التصوف ومن المعتدلين وكذا وجهة نظر المعتدلين من الفقهاء بعد أن وضحنا رأى شيخنا النابلسى هذا كله وارد كان الأمر كذلك فالنتيجة والرأى فى هذا الموضوع . هذا ما سنتحدث عنه فيما يأتى :

النتيجة والرأى :

ذكرنا فى فيما تقدم رأى أمامنا النابلسى فى الشريعة والطريقة والحقيقة قد أوضحنا أنه يجمع بينهم ثم ثنينا بتلميذه حسين بن طعمة البيتمانى ذاكرين خلاصة رأيه فى هذا الموضوع وأنه يسير على منهج أستاذه ورائد وجدانه مؤكدا أنه لا فرق بين الشريعة والطريقة والحقيقة ثم تحدثنا عن معتدل الصوفية كما جلينا رأى الفقهاء الثلاثة الذين لم يوفقوا بين الشريعة والطريقة والحقيقة وأنهم لاموا على القائلين بهذه الألفاظ الثلاثة .

وإنى أرى أنه لا فرق بين هذه الألفاظ باعتبار أن المصدر كتاب الله وسنة رسوله فالشريعة هى المقامات للسالك وثمرتها الأخذ بالحقائق واليأس مما فى يد الخلائق والنهاية شهود مراقبة الله ثم فناء فيه وقد وجب على كل مكلف الإيمان بهذه المقامات الثلاث والعمل بها حسب الوسع قال تعالى : (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها)(١) .

إذ هى الدين كله والكتاب كله فمن آمن ببعضها وأنكر البعض الآخر كان مؤمنا ببعض الكتاب وكفر ببعضه قال تعالى (أفتؤمنون ببعض

---

(١) الآيه ٢٨٦ سورة البقرة

الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزى فى[٢] الحياة الدنيا) .

ثم إن المتمسك بظاهر الشريعة فقط وجاحد للحقيقة قاس القلب منطمس البصيرة مصروف عن آيات الله لتكبره على الحق بدعوى نفسه واتخاذها مع الله فعلا وأفعالا أخرى وإنكاره حقيقة الكتاب والسنة المجمع عليهما عند أهل الباطن والظاهر من علماء المسلمين ولهذا قال تعالى : (قل أى شىء أكبر شهادة قل الله شهيد بينى وبينكم وأوحى إلى هـذا القرآن)[٢] .

وفى هذا رد على الفقهاء الذين لا يجعلون الحقيقة من المقامات التى هى نهاية الشهود بالنسبة للسالك طريق الحصر جل وعلا .

والرأى أنه لا فرق بين الشريعة والطريقه والحقيقة لأن الكل مأخوذ من كتاب الله وسنته كما هو رأى أمامنا النابلسى فالشريعة باب إلى الطريقة والطريقة مدخل إلى الحقيقة والحقيقة شهود الله عز وجل وهى غاية الغايات عند المسلم الحقيق خلافا لمن يزعم أن أهل الشرع أهل ظاهر فقط وليس لهم فى علوم الحقيقة شيئاً بل لابد من معرفة الشرع ثم الوصول إلى الحقيقة وإنى أؤكد أن علماء الشرع أصل لكل علم من العلوم التى يصل بها السالك إلى الله عز وجل وذلك لأن المتمسك بالكتاب والسنة معا فهو الكامل العارف العامل بعلمه وهو محمدى الشرب وآرث لعلوم النبى ﷺ فى الظاهر والباطن لعلمه بأحكام الله ظاهراً ومعرفته به باطنا كما أكد ذلك شيخنا النابلسى ووضحه فى رده على المتشددين فى الحكم على المتصوفة القائلين أن هناك فرقا بين الشريعة والطريقة والحقيقة .

---

(١) الآية رقم ٨٦ سورة البقرة

(٢) الآية رقم ١٩ سورة الأنعام

هذه هي النتيجة بقيت لنا كلمة أخيرة فى هذا الموضوع .

كلمة أخيره :

ظهر مما تقدم أن كلمة الفقهاء الثلاثة ابن الجوزى وابن تيمية وأبن القيم إجتمعت على التوفيق بين الشريعة والطريقه والحقيقة وإن مصدر هـذا التوفيق من جانب الفقهاء وأنهم أول من قال بذلك لكن الباحث المدقيق يرى أن كثيراً من الصوفية المتقدمين على هؤلاء الفقهاء كالقشيرى وغيره قد سبقوا هؤلاء ونرى ذلك واضحا فى قول الإمام القشيرى الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية وكل شريعة غير مؤيده بالحقيقة غير مقبولة وكل حقيقة غير مقيده بالشريعة غير معقولة وهذا التوفيق بين الألفاظ الثلاثة هو الحق لقول الرسول ﷺ عندما سئل عن الإحسان فأجاب : الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك فقد جمع الرسول عليه الصلاة والسلام بين الشريعة والطريقة والحقيقة فالشريعة هذه صفات الله وعظمته قد نادى إلى هذا الصوفية كالجنيد فتراه يقول علمنا هذا مبنى على الكتاب والسنة فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يعتد به فى هذا الشأن(١) .

وقال أبو سعيد الخراز كل باطن يخالف الظاهر فهو باطل .

وقال أبو الحسين النورى رحمة الله تعالى عليه من رأيتموه يدعى مع الله عز وجل حالة تخرج عن حد العلم الشرعى فلا ترجو منه منفعة والنفس تميل إلى أتباع الشريعة وإستحضار عظمة الله وصفاته هـذا الاستحضار يشعر المرء بمراقبة الله له فيكون بمثابة حصن له من إقتراف الرزائل فهو مع الله بروحه كما هو معه بحواسه(٢) .

(١) ص ٩٩ من مجموع الرسائل والمسائل لابن تيمية
(٢) ص ٢٥٧ جـ٢ مدارك السالكين لرب العالمين

هذه هى الكلمة الأخيرة فى هذا الموضوح الذى تحدث فيه كثير من العلماء قديما وحديثا وكل منهم يدلى بدلوه ويأتى بالحجج والبراهين قاصداً بذلك الوصول إلى الحق سبحانه وتعالى وكلهم مجتهد فى قوله عامل على تنزيه الله عز وجل طالبا قربه :

ولكن الحقيقة أن الجمع بين هذه الألفاظ الثلاث (الشريعة والطريقة والحقيقة أرى أنه أمر لازم لكل مسلم .

الحلول

تمهيد :

إنتهينا من الكلام على وحدة الوجود ، وتناولنا آراء العلماء فى ذلك بالشرح والتحليل وحددناها تحديداً جلياً أمام القارىء ووضحنا المراد منها عند كثير من العلماء .

وسنتناول فى الشق الآخر الكلام على تنزيه البارى عز وجل عن الحلول والإتحاد وسنرى فى غضون هذا الموضوع أن رجال التصوف والقمم الشوامخ منهم بعيدين كل البعد عن فكرة الحلول والإتحاد وإنما ظهرت هذه الفكرة فى تيار المعرفة الإسلامية للآراء المسقة فى الضلال وكان إنتشارها إبان إختلاط المسلمين بالفرس والروم نتيجة للفتوحات الاسلامية فى ذلك الوقت وظهور المانوية والمزدكية كيقايا الفكر الالحادى فى تلك البلاد المفتوحة حتى رأينا البعض يحاول جهد الطاقة أن ينحرف بالنصوص عن طبيعة الشريعة والمسلك السليم الذى أرادها الله لها .

من هنا وحتى لا نكون من الملقين القول على عواهنه سنذكر الفرق بين وحدة الوجود والحلول والإتحاد .

أولا : معنى وحدة الوجود .

وحدة الوجود أنه لاثانى مع الله سبحانه وتعالى فى الوجود وإنما أصل الوجود واحد والكائنات لاتشارك الله فى ذلك لأنها موجودة بوجودة تعالى وهذا المعنى موافق لما جاء به الكتاب والسنة المحمدية وهو مراد أهل الحق من الصوفية وأما المعنى الذى يقول أن وجود الله ووجود الممكنات واحد فهو معنى فاسد غير مقبول وعلى ذلك فلا أثنينية ولا حلول ولا إتحاد ولا يسبقه شيء ولا يلحقه شيء .

معنى الحلول :

الحلول معناه منزل شيء آخر على وجه يلازمه كحلول الرطوبة فى الماء واليبوسة فى النار ، أو كالبرودة فى الماء والحرارة فى النار فإن ذلك لما حل فى الجوهى يلازم محله على وجـــه ينتقل بإنتقال محله ، ويقف بوقوف محله ، وينعدم بانعدام محله . وأن الله تعالى محال فى حقه الحلول والجوار والاتصال بالمخلوق ، وقد جاء القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف منزها المولى عز وجل عن هذه القضية .

معنى الاتحاد :

الاتحاد إما بصيرورة الوجود المحض المجرد عن الماهية المتعين بذاته وجوداً مقترنا بالماهية المعدومة متعينا بحسبها أو بالعكس ، ومعنى ذلك أن الاتحاد مصير الذاتين ذاتا واحدة وهذا محال على الله تعالى ، وذلك إما أن يكون عن كل واحد منهما موجودة أولا فى حال الاتحاد فإذا كانا فهما ذاتيان ، فإن إنعدمت عين منهما وبقيت الأخرى فليست إلا واحدة .

ثم ننتقل إلى ذكر رأى إمامنا النابلسى فى هـذه المشكلة التى شغلت أذهان المفكرين إلى وقتنا هذا :

رأى الإمام النابلسى فى الحلول :

يرى الامام النابلسى نفى الحلول والاتحاد نفيا قاطعا وكما يرد القول عن الصوفية مدافعا عنهم قولهم الحلول والاتحاد يقول : إعلم أن من الافتراءات الواضحة البطلان أن أهل الظاهر لهم فى كلام العارفين قول بالحلول وقول بعدم الحلول على العارفين بالله تعالى أنهم يقولون فى قول

العارفين بأن الوجود لذاته كل شيء موجود هو الله تعالى هو بحلول الله تعالى فى الأشياء واتحاده بها ويشنعون بسبب ذلك على العارفين وهو من شدة جهلهم بمعانى الكلام فإن الله تعالى إذا كان عند العارفين هو الوجود الذى به كل شيء موجود واقع عليه الوجود بحكم النظر العقلى لم يكن لشيء من الأشياء وجود بغيره سبحانه ولا به أيضا فى نفس الأمر مع قطع النظر عن ادراك العقل وتكون الأشياء حينئذ قائمة فى إمكانها بالوجود القديم الحق(١) .

فالنابلسى كما يتضح من كلامه السابق فى أن الله هو الوجود الحق القديم وأن ما عداه وجود حادث ومستمد وجوده من الحق جل وعلا ولا يصح أن يحل الوجود الحادث فى القديم ولا يجوز أن يتحد به والا للزم أن يكون القديم حادثا والحادث قديما وتنقلب الحقائق على ذلك .

شرط الحلول :

يرى النابلسى أن للحلول شرطا فيقول (وشرط الحلول أن يكون وجودان يحل أحدهما فى الآخر وهنا ليس وجودان بل وجود واحد وتقادير عدمية صادرة من هذا الوجود الواحد تسمى تلك التقادير مخلوقات وتسمى حوادث وتسمى بأسماء كثيرة من حيث أجناسها وأنواعها وأعيانها وأشخاصها وإذا لم يكن ثم غير ذلك الوجود الحق الواحد القديم فكيف يتصور الحلول وإنما سبب قولهم الحلول ولقصور إدراكهم وعدم معرفتهم بالأمر فى نفسه فانهم لما حكموا على الأشياء بالوجود وجعلوها متصفه به لا أنهم أدركوها بالعقل والحس وجدوا الوجود الحق الواحد

---

(١) ص ٤٦ من كتاب الوجود ومرآة الشهود لعبد الغنى النابلسى مخطوط تحت رقم ٦٦٦٩ بالمكتبه الظاهرية

ظاهراً بها متجلياً عليها فحسبوا أنه وجود وحكموا بأنه حادث مثلها وجعلوه وصفاً لها ثم سمعوا العارفين يقولون إن الوجود هو الله تعالى والأشياء كلها عندهم موجودات ومعقولات ومحسوسات (١) .

ويرى النابلسي كونها موجودات عندهم أمر بديهي لاشبهة فيه لهم فقالوا يلزم حينئذ تصور كونها قائمة بالوجود [ولو تصوروا ذلك] لعرفوا معنى كلام العارفين ولكن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء فالإمام النابلسي أيضاً يشترط لتحقق الحلول وجودان يحل أحدهما فى الآخر وهو يرى أن الوجود واحد وكافة المخلوقات تستمد الوجود منه وعليه فلا حلول وكما بين أن هناك فرقاً بين الوجود القديم والوجود الحادث لأن الأول وجوده من ذاته والثانى فمأخوذ من غيره وكما أوضحنا أنه لا يصح أن يحل قديم بحادث أو العكس وكذلك الاتحاد فلا يصح أن يتحد القديم بالحادث أو العكس .

النابلسى ينفى الحلول :

يرى الإمام النابلسي نفي الحلول : نفياً قاطعاً وذلك بعد أن بين معنى الحلول والإتحاد ورد على القائلين به فيقول (ولا يتصور فيه الحلول فى شيء ليس معه شيء غيره ولا يتحد مع شيء إذ لا شيء معه وإنما جميع الأشياء به موجودة بوجوده الذى هو عين ذاته الثابته لشهوده وجميع الأشياء بالنظر إلى ذواتها مفروضه مقدرة (٢) .

وعلى ذلك فالإمام النابلسي يعتبر كل من يقول بفكرة الحلول والإتحاد

---

(١) صـ٤٨ من كتاب الوجود ومرآه الشهود للنابلسي تحت رقم ٦٠٦٩ مخطوط

(٢) صـ١٣ إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود للنابلسي مخطوط المكتبة الظاهرية تحت رقم ٥٩٥٢ ومطبوع تحت يدنا

خارج عن المعقول والمنقول وإذا كنا قد أتينا للنابلسى فى بيان رأيه فى الحلول الاتحاد نصوصا نقربه فنرى هذا الإمام الجليل لشدة دفاعه عن هذه الفكرة وعدم رضاه بهذا القول نظم فى هذا الموضوع نافيا ومدافعا عن الله عز وجل مشبتا عدم حلوله واتحاده بشىء أو فى شىء قائلا :

قد أحاط الوجود بالأشياء وتبدى بها بغير خفاء

فهو فيها وما لها من وجود
غيره فالحلول محض افتراء

وهى فيه أيضا محاطة علم
سابق فى علمه والقضاء

إنما ذاك جاء فى الذكر يتلى
وهو حق فى مذهب الأولياء(١)

فتراه فى هذا ينفى الحلول ويدافع عن العارفين بالله تعالى ويرد على الذنادقة الملحدين فى قوله الآتى :

وهذا الذى هو عين الظاهرين به
من الحوادث مما هن أنباء

مصدر هو للأشياء من عدم
له ظهور بها فيها واخفاء

ولا تظن حلولا فى مقالتنا
ولا اتحادا فنا الأشياء اكفاء

هيهات ليس الوجود والحق يشبهها
فإنه باطل يمحوه إفناء

---

(١) ص ١٨ من ديوان الحقائق ومجموع الرقائق للنابلسى

لولا مشيئه قامــت تخصصها
بالعــلم ما كان إظهار وإبداء
الله نــور السموات استمعه وعى
والأرض والنور يمحى فيه ظلماء(١)

فالإمام النابلسى ينفى القول بالحلول والإتحاد ويدافع عن ذلك مصداقا لقوله تعالى [ليس كمثله شىء وهو السميع البصير](٢) .

وكما رأيناه واضحا فى الابيات السابقة ينتقل مرة أخرى مدعما ذلك بقوله :

يأيها العدم الذى هــو الظاهر
بوجود غيــب غائب فى الغاب
خلص محبتك التى هى فيــك من
دعوى الوجود تفــز بفتح الباب
تمسى وتصبح أنت أنت ولا يرى
إلا الجــــود ووقفــة المرتاب
الله أكبر إننــا محبوبنا فى حلة الأبدال والأقطاب
أين الحلول وكل شىء هالك
نص الحديث ونص كل كتاب
لكن عقول الجاهلين تضلهم فيكذبون بأبلغ الكذاب
والله يعلم ما هناك كله فتحققوه ياأولى الالباب(٢)

---

(١) ص ١٨ من نفى المرجع
(٢) سورة الشورى من الاية ١١

فنرى فى هذا النظم السابق للإمام النابلسى قولا صريحا بعدم الحلول والإتحاد وردا على القائلين بهذه الفكرة من أى فئة من البشر كانت ويرى أن نص القرآن والحديث على نفس هذه الفكرة وأن القائلين بها ضلتهم عقولهم وتمادوا فى جهلهم فعموا عن الحق وسلكوا طريق الذندقة والالحاد ثم ينتقل النابلسى إلى نص آخر نافيا عن نفسه عن القول بالحلول والإتحاد أو الفهم من كلامه فيقول :

إياك تفهم من قول الحلول بها
لأن قولى رموز صاغها السلف

وأنت تجهل علما نحن نورده
من بحر حق عليه الناس ماوقفوا

فقف علينا وسلم بالأمور لنا
فان عارفنا بالغيب معترف

الله أكبر لا شىء يشبهه
وكل حرف عن الإدراك منحرف

ظهورنا عنه بالتقدير من عدم
هو الظهور له فى كل ما نصف

لانه الغيب غيب الغيب من يره
يرى الحوادث تبدو عنه لاتقف

إلى آخر ما قال فى هذه القصيدة المطولة فى ديوانه(١) .

فيرى الإمام النابلسى أن أى فهم من كلامه يخالف نص ماقال فى نفس الحلول وللإتحاد يعتبر صاحبه غير عالم وعارف بحقيقة هذا القول ويبنى

---

(١) ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ من الديوان تحت رقم ٧٢٢١ بالمكتبة الظاهرية ومطبوع بمطبعة العلم .

ذلك على أن الله هو خالق الوجود كله ومن كان كذلك فلا يصح أن يحل في شيء أو أن يتحد بشيء كيف يحدث هـذا والله غيب عن البشر إذا وإنما نظهر آثاره فيهم وهو المحي والمميت الأول والآخر والظاهر والباطن وهو على كل شيء قدير .

بعد أن وضحنا رأى الإمام النابلسي في الحلول والاتحاد نرى لزاما أن نذكر شيئا عن فكرة الحلول والإتحاد عند محي الدين بن العربي والذى داوم الإمام النابلسي على قراءة كتبه وشرح فصوصه ودافع عنه دفاعا عظيما وسوف نذكر شيئا من الفصوص بشرح النابلسي في هذا الموضوع .

تعقيب :

أولا : قبل أن ننهى الكلام على هذا الموضوع نرى لزاما علينا أن نعلق برأينا على ما قاله الإمام النابلسي في الحلول والإتحاد فنرى أن الإمام النابلسي نفى الإتحاد نفيا قاطعا وبنى على ذلك رأيه لأنه لابد من تحقيق الإتحاد من وجود وجودين وأن يمتزجا هذان الوجودان كل منهما في الآخر إتحادا كاملا حتى يصيرا شيئا واحدا ولكن الإمام النابلسي نفى ذلك ونحن معه فيما قال :

ثانيا : يرى النابلسي عدم القول بالحلول واستدل أيضا بالوجود القديم والحادث وعنده إحلال القديم في الحادث أو العكس باطل ويؤدى إلى قلب الحقائق كما رد على القائلين بذلك كله مستدلا بالعقل والنقل وأيضا في توضيحه بتوهم فكرة الحلول والاتحاد من كلامه يقول أن الذى يفهم ذلك من كلامنا إنما هو جاهل بعلمنا ضال بعقله ولا أدل على ذلك من شهادة النابلسي نفسه فنراه يقول :

نشهد أنه تعالى لم يحل في شيء من مخلوقاته ولا حل فيـــه شيء من مخلوقاته لأن الحلول إنما يتصور بين الشيئين الذين يجمعهما وصف واحد

ولا مناسبة بين العبد والرب فى شىء من الأشياء ولا بمجرد الوجود فكيف يتصدر أن يحل أحدهما فى الآخر ويتحد أحدهما بالآخر . وبذلك فان وجود العبد وجود فى ذاته وهو بالنسبة إلى وجود الرب عدم محض فالعلم جميعه موجود بالنسبة إلى نفسه وعدم محض بالنسبة إلى الرب سبحانه وتعالى فكيف يمكن أن يختلط بالآخر(١).

أرأيت بأن الليل موجود فى نفسه وهو بالنسبة إلى وجود النهار معدوم فهل يتصور أن يكون النهار حالا فى الليل أو متحدا به أو للعكس هذه هى شهادة النابلسى بعدم قوله بالحلول والاتحاد ورأية من أجل الآراء وأعظمها ونحن نرى مارآه وأن كل قائل بالحلول والإتحاد فهو غير فاهم لحقيقة الخالق والحق جل وعلا كما أنه ملحد طاعن على الشريعة الإسلامية لمخالفته نصوص كتاب الله وسنه رسوله ﷺ .

ونرى من الضرورى أنه لابد من التعبير عن رأى العالم الجليل محيى الدين بن عربى فى الحلول والإتحاد ، والذى تناولته ألسنة الطاعنين ، وأحاطوه بشبهات كثيرة ، ولكن الإمام النابلسى الذى أطلع على غالبية كتب ابن عربى ، وشرح البعض الآخر شرحا وافيا نفى عنه هذه الشبهات وبرأه مما قالوا مستدلا على ذلك من نصوص كتبه التى تبين يدى الطاعنين وغيرهم .

موقف محي الدين بن عربى من الحلول والاتحاد:

يرى ابن عربى القول بعدم الحلول والإتحاد ولو استعرضنا شيئا من نصوصه الواردة لوجدناه فى كتابه فصوص الحكم والذى شرحة إمامنا

---

(٢) ص ١٠٧ من كتاب الفيض الرحمن والفتح الرباني لعبد الغنى النابلسى مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق ومطبوع بلبنان ومخطوط بدمشق تحت رقم ٧١٤١

النابلسى يقول محى الدين بن عربى (إنه هو الله تعالى بما أقر به من الموت وذلك مخصوص بالله تعالى لا يقدر عليه غيره سبحانه لأجل ماصدر منهم من القول بالحلول والاتحاد ونسبوا فى شرعنا المحمدى إلى الكفر).

والكفر معناه الشر والخروج عن الدين فالقائلين بالحلول والاتحاد هم كفار والله سبحانه وتعالى يتجلى للناظرين بصورة بشرية هى عيسى عليه السلام كما هو متجلى بصورة روحانية عنده .

فقال الله تعالى (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم) وهم النصارى قالوا ذلك لجهلهم أمر الله تعالى وجمعوا بين الخطأ بترك ماهو الصواب فى الدين ولذا (قالو أن الله هو المسيح) وهو كفر صريح فهو يرى أن قول النصارى هذا قول بالحلول لأنه يفهم من كلامهم أن الله حل فى المسيح عليه السلام وعليه فيكون قد حل القديم فى الحادث والخالق فى المخلوق وهذا كفر .

ثم شرح إبن عربى قائلا والكفر فى الدين فى تمام الكلام الذى قالوه هو قولهم (إن الله هو المسيح بن مريم) لجمعوا بين الخطأ والكفر وقولهم عيسى عليه السلام هو الله من حيث أنه تعالى من مريم فتجلى بالصورة العيسوية بسبب أنه قيوم عليها لا أنها مخلوقة له لا بالحلول والاتحاد والاغلاظ والله سبحانه وتعالى يتجلى فى أى صورة شاء فى الدنيا والآخرة من غير أن يتغير عن اطلاقه الحقيقى وتنزيهه الذاتى عن كل شىء فابن عربى يرى أن النصارى قالوا إن الله تجلى على مريم لكان ذلك صحيحا وليس فيه حلول لا إتحاد وإنما قولهم إن المسيح هو الله أو ابن الله فهذا هو الكفر بعينه الحلول والاتحاد يؤخذان منه .

---

(١) ص ١٢٩ نصوص الحكم ﺤ ١ عام ٩١٢٩ بالمكتبة الظاهريه بدمشق مخطوط .

(٢) سورة المائدة الآية رقم ٧٢

ثم علل إبن عربي ذلك بقوله : إن الحقيقة الروحانيه لعيسى التى هى من أمر الله تعالى وأمر الله كلمح البصر وهو مقام الفناء عند العارفين لله تعالى الذى لاتتحقق المعرفة والتجليات الإلهية إلا به فيقول : وإذا كان المسيح بن مريم بإعتبار الصورة الناسونية لم يكن هو الله أصلا ولـكان جانب الروحانية معتبراً فيه بل المعتبر فيه حينئذ جانب الطبيعة وجهة لإلتباس فى الخلق الجديد لجعله فى تلك الحالة قول الله تعالى قول بكون الله تعالى مخلوقا وهو كفر وجمع الشيئين فيه حلول الإله فى الخلق وهو جهل محض وعيسى عليه السلام بإعتبار صورته الناسونية ابن مريم بلا شك لأنه ولدته فيتخيل السامع فى نفسه من قولهم ذلك أنهم نسبوا الألوهية للصورة حيث قالوا إن الله هو المسيح الذى ولدته مريم وتخيل أنهم جعلوا الألوهية عين الصورة العيسوية الناسوتية وهم فعـــلوا ذلك بل جعلوا الهوية الذاتية الإلهية بابتداء من حين ظهور عيسى عليه السلام حالة فى صورة بشرية هى تلك الصورة ابن مريم وقالوا بالحلول وهو كفر فضلوا بقولهم ذلك(١) .

فابن عربي يرى أنه لاحلول ولا إتحاد بل تجلى وإنـكشاف ثم أوضح ذلك فى ضرب المثل الآتى : وهذا المثل هو السكين والممسك له وحالة القطع مدللا بذلك على أن السكين شىء والممسك بها شىء آخر . فلا حلول ولا إتحاد بينهم(٢) .

فإننا نرى أن المثل الذى ضربه إبن عربي فى عدم القول بالإتحاد أو الحلو مثلا صريحاً فالممسك بالسكين ويريد قطع شىء فى الحقيقة ليس

---

(١) ص ١٢٩ نصوص الحـكم حـ ١ النابلسى ٩٠٢٩ بدمشق مخطوط .

(٢) ص ١٣٠ حـ ١ نصوص الحكم شرح النابلسى رقم ٩٠٢٩ بدمشق مخطوط .

القاطع هو السكين إنما الممسك ولذلك نرجع إليه المدح أو الذم ويلحقه الصوب أو الإثم وإنما السكين صورة ظهر فيها فعل ممسكها لاهى القاطعة وإذا قيل عنها أنها القاطعة كان هذا وصفها باعتبار اليد الممسكة لا إعتبارها نفسها ولا حلول لليد فيها ولا إتحاد لها وإنما هى حقيقة واليد غيرها وهكذا جميع الأسباب عند المعتبرين (وله المثل الأعلى فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم)(١) وأصل هذا القول بنفى الحلول هو قول المسلمين فإذا أحيا الله الموتى بصورة عيسى عليه السلام لايلزم أن يكون الله هو عيسى علية السلام وعلى ذلك فترى أنه لاحلول ولا إتحاد بين العبد والرب أو الخالق والمخلوق .

وقد ضرب ابن عربى أمثلة عديدة على نفى الحلول والإتحاد منها الماء والإناء فإن الماء له وجود فى نفسه والإناء له وجود فى ذاته والماء يتلون بلون الإناء وليس وجود الأوانى تابعا لوجود الماء بحيث يكون صادراً عنه بل كل واحد من الماء والأوانى موجود بوجود آخر مستقل والله تعالى الموجود والحق بوجود مستقل يستحيل عقلا وشرعا أن يكون معه شىء آخر من محسوس أو معقول أو موجود مثله موجود آخر مستقل غير تابع له فى الإيجاد وحتى لايلزم من ذلك مايفهم القاصر من القول بالحلول فى هذا المثال فالماء ملىء فى الإناء لأن الإناء له وجود مستقل ليس صادراً عن توجه قدرة الماء ولأجل هذا ثبت حلول الماء فى الإناء وأما جميع المخلوقات الصادرة عن قدرة الله تعالى وتوجه أمره القديم الواحد سبحانه فإنها لاوجود لها من نفسها أصلا وإلا لاستغنت عن الله تعالى وقامت بنفسها وبطل وصف القيومية لله تعالى وذلك ممتنع لثبوت القيومية له تعالى فى الشرع فكما أنه تعالى خالق لكل شىء فهو قيوم على

---

(١) سورة الروم أيه رقم ٢٧

كل شيء فلولا توجه أمر الله تعالى فى كل طرفة عين، بالإيجاد لما وجد شيء فكل شيء موجود بوجود الله تعالى القديم فالحق جل وعلا هو أصل الأشياء والمؤثر فيها بقدرته وإرادته عز وجل.

والنابلسي أكد هذا المعنى ووضحه بقوله فإن الحق فى كل معبود وجها يعرفه من عرفه ويجهله من جهله فالمحمدين عن غيره إحلاله فى معبود إذ لاغيره فى الوجود(١).

قال تعالى: «وسأصرف عن آياتى الذين يتكبرون فى الأرض بغير الحق»(٢).

وقال: «وكأين من آية فى السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون»(٣) وهم الغافلون عن معرفتهم لها وأنه هو الله تعالى الظاهر فى كل صورة محسوسة أو معقولة من غير حلول فيها ولا إتحاد بها ولا إنحلال منه ولا تولية قال تعالى: «قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد»(٤).

وليس ظهوره تعالى فى الصور يغير اه عما له أزلا وأبداً من التنزية والتقديس بل الصور كلها عين التسبيح والتقديس كما قال تعالى «تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفورا»(٥).

---

(١) ص ٧ من كتاب الجواب المقصود عن نفس سؤال المعبود للنابلسي مخطوط بالمكتبة الظاهرية تحت رقم ٦٠٦٩

(٢) سورة الأعراف الآية ١٤٦

(٣) الآية رقم ١٥ سورة يوسف.

(٤) سورة الإخلاص.

(٥) سورة الإسراء رقم ٤٤

وعلى ذلك فمن ظن أن الصورة التى يظهر بها الحق تقيده أو تحصره أو تخرجه عن إطلاقه وتنزيهه وتقديسه فما عرف الله ولا عرف شيئاً أصلا من كلام أهل الله تعالى فإن الفاعل إذا صور صورة فى نفسه فتلك الصورة له وسيظهر بها فى القيامة إذا مات عليها فالإمام النابلسى يرى أنه لا حلول ولا اتحاد وأن الإمام ابن عربى لم يقل بذلك على الإطلاق وأن الذين طعنوا عليه كانوا غير فاهمين لكلامه وتوهموا فى قوله حلولا واتحادا وكان أولى بالإمام النابلسى أن يظهر ذلك ويوضحه لأنه يعتبر أول من سبر علوم محيى الدين واضطلع عليها ولا أدل على ذلك من شرحه لفصوص الحكم وغيره من مؤلفات الشيخ الأكبر قال النابلسى أن كل من طعن على أهل علم لا بد أن يكون عارفاً بعلومهم ليستطيع الحكم عليهم ويفند أقوالهم ويدفع حججهم ويبطل أدلتهم ولكن كثيراً من مدعى العلم يلقون القول والحجج من غير استناد الى دليل يدفعون به عن أنفسهم إتهام غيرهم بالخروج عن الشريعة الغراء وفى الحقيقة هم منها براء .

ثم ننتقل إلى ذكر رأى الإمام الكورانى فى هذا الموضوع ؛ لأنه يعتبر قمة فى العلم بالمدرسة النابلسية وهو ممن لازم أستاذه مدة تجعله يستطيع فهم ما يقول الإمام النابلسى وتفنيد بعض الآراء العلمية وخاصة هذا الموضوع الشائك ، الذى يشغل كثيراً من المفكرين فى هذا العصر .

« موقف إبراهيم الكورانى من الحلول والاتحاد » .

يرى الكورانى أن المتصوفة لم يقولوا بالحلول وبالاتحاد ويدفع عنهم هذا القول فيقول : وأما أنهم لم يقولوا بالاتحاد ، فلأن الاتحاد إما بصيرورة الوجود المحض المجرد عن الماهية المتعين بذاته وجوداً مقترنا بالماهية المعدومة متعينا بحسبها أو بالعكس وذلك محال) (١) فيرى الكورانى أن

---

(١) ص ١٣ من كتاب تنبيه العقول على تنزيه الصوفية عن اعتقاد التجسيم والحلول والاتحاد مخطوط بمكتبة دمشق تحت رقم ٨١٣٨

الإتحاد محال من وجهين : الوجه الأول يرى أنه التجرد عن الماهية ذاتى للحق تعالى وهذا قول صحيح ، وأما الوجه الثانى فهو الاقتران بها ذاتى للمكن وما بالذاتى لا يزول .

إذن فهو يعلل الاتحاد بأن يصير الوجودان وجودا واحداً وأن يصير الشيئان شيئا واحداً ، وهناك فرق بين وجود الحق القديم والحادث ، وحاشا لله تعالى أن يتحد بشيء من مخلوقاته ، أو أن يتحد به مخلوق ما .

(وأما أنهم لم يقولوا بالحلول ؛ فلأن الحلول فسرود تارة بأنه الحصول على سبيل التبعية ، وتارة بأنه كون موجود فى محل قائم به) (٢) وإذا فهو يرى أن الواجب تعالى هو الموجود المحض القائم بذاته يستحيل عليه القيام بغيره ، فرأيه فى نفى الحلول أيضا مثل رأى الإمام النابلسى . ونحن نرى ذلك ؛ لأن المولى المتعين بذاته القائم بذاته لا يصح أن يحل فى شيء، أو أن يحل فيه شيء ، وإلا كان القديم حادثا والحادث قديما أو كانا شيئاً واحداً، وهذا يؤدى إلى قلب الحقائق وقلب الحقائق من المحـــال ، ولم يكتف الكورانى بذلك بل ذكر نصا لمحيى الدين بن عربى من كتابه الفتوحات المكية مستدلا به على نفى الإتحاد والحلول وإننا سنورد هذا النص لنبرىء ساحة الصوفية عامة والنابلسى خاصة عن القول بالحلول والإتحاد وإليك النص :

قال : (فنور الشمس إذا تجلى فى البدر يعطى من الحكم ما لا يعطيه من الحكم بغير البدر لا شك فى ذلك وكذلك الإقتدار الإلهى إذا تجلى العبد فظهرت الأفعال عن الخلق فهو وإن كان بالإقتدار الإلهى ولكن يختلف الحكم ؛ لأنه بواسطته هذا المجلى الذى كان مثل المرأة لتجليه

---

(١) المرجع السابق ص ١٤

إلى البدر فى الحسن ، وكما تعلم عقلا أن القمر فى نفسه ليس فيه من نور نور الشمس شيء وأن الشمس ما انتقلت إليه بذاتها وإنما كان لها تجلى ، كذلك العبد .

ليس فيه من خالقه شيء ولا حل فيه وإنما هو تجلى له خاصه ومظهر له) (١) ، فهذا النص صريح فى نفى الحلول والإتحاد وإنما منشأ غلط المنكرين على المتصوفة خاصتهم وعامتهم عدم الفهم لكلامهم ، أو لكلام بعضهم كإمام العارفين محى الدين بن عربى وعدم التمييز بين الحلول والتجلى ؛ لأن الحلول معناه أن شيئين حلا أحدهما فى الآخر أو صار شيئا واحداً وأن كون هذا الشيء تجلى لشيء ليس كونه محلا له فإن الظاهر فى المرآة خارج عن المرآة بذاته قطعا بخلاف الحال فى محل فإنه حاصل فيه فالظهور غير الحلول فإن الظهور فى المظاهر لله عز وجل بجامع التنزيه بخلاف الحلول ولهذا جاء فى القرآن الكريم والحديث الصحيح ما يثبت عدم الحلول والإتحاد قال تعالى : (فلما جاءها نودى أن بورك من فى النار ومن حولها وسبحان الله رب العالمين ، ياموسى إنه أنا الله العزيز الحكيم)(٢) ولذلك نرى إبن عباس ترجمان القرآن قال فى تفسير قوله تعالى (‹ أن بورك من فى النار › أنه أراد نفسه وعليه فالمعنى فلما جاء نودى أن بورك من تجلى فى صورة النار كما اقتضته الحكمة فى كونها مطلوبة لموسى عليه السلام ومن حولها وسبحان الله من التقيد بالصورة والمكان والجهة وإن ظهر فيها بمقتضى الحكمة لكونه موصوفاً بصفة رب العالمين وما هو كذلك لا يتقيد بشيء من صفات المحدثات(٢) :

---

(١) الفتوحات المكية ص ٦٥٩ ح ٢

(٢) سورة النحل آية ٨ ، ٩

(١) ص ١٥ تنبيه العقول على تنزيه الصوفية من اعتقاد التجسيم والحلول والاتحاد مخطوط تحت رقم ٨١٣٨ بدمشق .

وأما الحديث فقوله صلى الله عليه وسلم (سبحانك حيث كنت) فأثبت له التجلى فى الحديث ونزهه عن التقيد بأى جهة من الجهات أو مكان من الأمكنة . فعلى تفسير إبن عباس الآية فيكون المولى عز وجل هو المتجلى فى النار بمقتضى حكمته وأنه منزه عن التقيد بذلك لربوبيته وعزته، وأما البيضاوى فقد ذهب فى تفسير هذه الآية إلى تقدير مضاف حيث قال: إن معناها أن بورك من فى النار وهى كل من فى ذلك الوادى وماوالاه من أرض الشام وقيل : المراد موسى والملائكة الحاضرون ،

فعدول عن الظاهر لتفسير من فى النار بغير الله خلافاً لابن عباس إظنا منه أن تفسير إبن عباس يستلزم محظوراً وقد تبين أنه لا محظور فلا حاجة إلى العدول عن الظاهر وكيف يحسن العدول مع قوله تعالى : ياموسى إنه أنا الله وما يوهمه التجلى فى مظهر النار من التشبيه قد أزال التنزيه بقوله سبحانه (تبارك الله رب العالمين) (١) لمن آمن ولكن الله تعالى يقول : (أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها) (٢) فالحمد لله على كل حال .

وهكذا نرى تلميذ الإمام النابلسى ومن تربى على يديه ونهل من علومه وشرب من معينة الصافى ينفى الحلول والإتحاد مستدلا على ذلك من النقل والعقل مدافعا عن السادة الصوفية عامة وعن محى الدين الذى طعن عليه الكثير من الفقهاء وغيرهم وكذا سار مع رأى الإمام النابلسى فى هذا الموضوع مؤكداً أنه لا حلول ولا إتحاد بين الخالق ورب العباد، وإنما ذكرنا رأى الكورانى فى هذا الموضوع لنؤكد أن النابلسى وهو العالم الجليل لو كان فى قوله هذا طعن أو إختلاف لأتى به هـــذا التلميذ ولكن وجدناه يسير معتدلا غير متحيز بل يحقق الرأى الصحيح ويستدل عليه وهذا ما قصدناه .

---

(١) الأعراف من آية ٥٤

(٢) الرعد من آية ١٧

خلاصة ما نراه :

وقع فى عبارة بعض المحققين لفظ الإتحاد إشارة منهم إلى التوحيد فإن الإتحاد عندهم هو الغلو فى التوحيد وهو معرفة الواحد الأحد فاشتبه ذلك على من لا يفهم إشارة المحققين فحملوه على غير محمله فغلطوا وهلكوا بذلك ، والدليل على بطلان إتحاد العبد مع الله تعالى أن الإتحاد بين رجل ورجل محال فلا يصير ان رجلا واحداً لتبا بينهما فى ذاتهما فمن باب أولى عند أصحاب العقول المستنيرة ألا يتحد الخالق بالمخلوق ، وعليه فأصل الإتحاد باطل . وكذا الحلول المفسر عند المحققين بالتجلى وعند غيرهم مفسر بالحلول على وجه الحقيقة .

وفى الحقيقة أن الله سبحانه وتعالى لا اتحد مع العبد ولا حل فيه باجماع المسلمين والأولياء والأنبياء ومشايخ الصوفية ، وهذا ليس بمذهب الصوفية ، وإنما هو مذهب الطائفة الحلولية ، قالوا : اتحد العبد مع الله لقلة علمهم ولسوء حظهم من الله تعالى .

قال تعالى : يريد الله ألا يجعل لهم حظاً فى الآخرة ولهم عذاب عظيم)(١) فشابهوا بهذا القول النصارى الذين قالوا فى عيسى عليه السلام إتحد ناسوته بلاهوته أى الإنسان بالإله وهذا باطل مردود ، وإتحاد الله بالعبد محال ، والدليل على ذلك أيضا لو كان العبد متحداً مع الله تعالى ينبغى أن يكون عالما بالذات كما أن الله عالم بالذات فوجب أن يعلم جميع المعلومات (لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء) .

كما أن الله تعالى كذلك ويستحيل فى العالم شىء لا يعلمه فإن الله بكل شىء عليم لا يخفى عليه شىء ، ومن المعلوم ضرورة أن أمر العبد بخلاف

---

(١) آية ١٧٦ آل عمران .

ذلك ، وقد قال تعالى لخير خلقه : (قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدرى ما يفعل بى ولا بكم [١]) .

وقال تعالى : (يسألونك عن الساعة أيان مرساها ؟ قـــل إنما علمها عنـــد ربى) [٢] وقال : (ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء) إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون) [٣] .

فهذه الآيات تشير إلى أنه لا اتحاد بين العبد والرب كذلك والدليل على بطلان الحلول قول الرسول ﷺ (إن الله احتجب عن أهل السماء وكما حتجب عن أهل الأرض واحتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار وأنه ما حل فى شىء ولا غاب عن شىء وأن الملأ الأعلى يطلبون الله تعالى كما تطلبونه) .

فالله سبحانه وتعالى ما حل فى شىء ، لأن الحلول من خاصية الأعراض وقوله ما غاب عن شىء إنما قال ذلك كيلا يشتبه على السامع فنظن أنه إذا لم يكن حالا فى الأجسام كان بعيداً عن الأجسام فكيف يتصور الحلول بين الله والعبد ؟ وأن المفهوم من الحلول أن أحدهما حل فى الآخر وفى المكان الذى كان فيه ، وهذا لا يصح إلا بين جسمين ملموسين محسوسين والله سبحانه وتعالى المبرأ عن الجسمية يستحيل فى حقه ذلك ، كذلك النسبة بين الجوهر والعرض فإن العرض قوامه الجوهر فقد يعبر بأنه حال فيه وذلك محال على الله تعالى فلا يتصور الحلول بين عبدين فكيف يتصور بين العبد والرب جل وعلا ؟ لأن المعقول من الحلول إحاطة الحـال بالمحل كإحاطة الظرف بالمظروف فبطل بذلك قول النصارى إن اللاهوت

---

(١) الأحقاف آية ٩

(٢) الإعراف من الآية ١٨٧

(٣) الإعراف من الآية ١٨٨

حل فى الناسوت وبهذا يطل قولهم بحلول الله تعالى فى جسم عيسى عليه السلام إذ يلزم أن يكون جسد المسيح أكبر مما حل فيه ويكون أكبر من الذات الإلهية وهذا محال ، والحلول هذا إنما سرى فى الإسلام من واقعات بعض الجهلة الذين يدعون أنهم متصوفة ويقولون رأينا الله فى منامنا وحل فينا ، والحق أن الله يتجلى للعبد فى مقامه فيكون أقرب إليه من حبل الوريد وليس ذلك حلولا ولا اتحادا وإنما وجدان القرب من الله تعالى وبهذا نرد طعن الطاعنين وزيغ الزائغين المتعصبين والجهلة ممن ليس لهم فى العلم قدم راسخ ، ونحن قد وضحنا هذه الردود وعلقنا عليها كل فى موضعه مستمدين ذلك من النقل والعقل والله الموفق للطريق القويم .

وإذا كان شيخنا النابلسى قد تحدث عن وحدة الوجود وبين كيفيتها وحدد المراد منها وأبان عن وآراء العلماء فى ذلك ونفى بالحلول والاتحاد ونفى هذه الفكرة من أساسها ورد على القائلين بها وأن كل قول يخالف الكتاب والسنة فهو مردود .

دفاع النابلسى عن الصوفية

تمثل دفاع الإمام النابلسى عن الصوفية فى ذكر آراء العلماء من الفقهاء والمحدثين وغيرهم . ثم أجمل هذه الآراء التى تجيب على ما يطعن به فى الصوفية الأخيار ، وكانت التساؤلات كثيرة حول الذكر والرقص والدوران والتوسل وغيرها من الأمور التى أنكرها كثير من العلماء وطعنوا بها على المتصوفة وعلى التصوف، وبعد أن استعرض الشيخ النابلسى ما أجاب به العلماء عن هذه التساؤلات : قال فى هذا الشأن: إنى لما أطلعت على الأسئلة التى وجهت إلى العلماء فوجدت أن أئمة الإسلام إذ كتبوا فيه وهم المعول عليهم فى الأحكام ، وقد أجابوا وأجادوا ، وهذا مما يجب على أهل الدين الدفع عنه مما يرد عليه من الشبه والضلال .

ولا شك أن من عارض السادة الصوفية فيما هم عليه من ذكر وعبادة وغيرها سواء كانوا من السادة الخلوتية أو غيرها إنما مراده ابطال نظام الإسلام ، ولا شك أن هذا ابتداع يجب رده وزجر من أراده: وتنكيله بما يليق بحاله ثم لا يخفى أن المعترض لا يخلو إما أن يكون اعتراضه لغرض نفسى فهذا لا نظر إلى اعتراضه عليه .

وإما أن يكون لحسد أهل الطريق وبغضهم فلا يخفى ابتداعه وضلاله ، فإنهم على حق وطريقهم صحيح مبنى على التفويض والتسليم بما جاء به الرسول ﷺ من ربه

وأما قول القول أن الذاكرين على تلك الحالة يكفرون ، فإن من قال بكفرهم عن تصميم واعتقاد فلا يخفى اثمه بل كفره ، لأن من كفر مسلما عن اعتقاد بلا تأويل كفر وإن قال ذلك لما اشتمل عليه فعلهم من الرقص والهوية فهذا لا يقتضى التأثيم فضلا عن التكفير فقد صرح أئمتنا بأن

الرقص لا حرمة فيه ولا كراهة لما فى الصحيحين(١) أن رسول الله ﷺ وقف لعائشة رضى الله عنها يسترها حتى تنظر إلى الحبشة ويزفنون والزفن الرقص ، ولأنه مجرد حركة على استقامة واعوجاج، نعم إن كان الرقص بتكسر حرم وهم لايتعلمونه كما هو مشاهد منهم ، ثم لا يخفى على كل أحد أن الذكر بسائر أنواعه محمود سواء كان بتسبيح أو تقديس ، أو ذكر الله تعالى أو غير ذلك .

قال الله تعالى : « والذاكرين الله كثيرا والذاكرات » لهذا نرى الشيخ النابلسى فى دفاعه عن الصوفية فى مسألة الذكر والرقص والدوران فى حلقة الذكر ، ثم تجد كثيرا من المفسرين الذين فسروا هذه الآية وغيرها يقولون : إن المراد بالذكر فى الآيه سواء كان بالقلوب أو بالألسنة ، ولذا قال البيضاوى بقلوبهم وألسنتهم أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيما .
قال تعالى : « ياأيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا، قال البيضاوى : يعم ما هو أهله من التقديس والتحميد والتهليل والتمجيد وسبحوه بكرة وأصيلا قال : — أول النهار وآخره خصوصا وقد قال ﷺ كما رواه أبو داود عن أبى هريرة رضى الله عنه ، ما اجتمع قوم فى بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة ، وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده وقال ﷺ نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده وقال النبى — ﷺ — : ما اجتمع قوم ثم تفرقوا عن غير ذكر الله وصلاة النبى — ﷺ — إلا قاموا عن أنتن من جيفه . رواه الطيالسى والبيهقى فى شعب الإيمان والضياء عن جابر رضى الله عنه ، والأحاديث والآيات فى هذا المعنى كثيرة جداً .

---

(١) المراد بهما البخارى ومسلم

وأما قول المعترض اقضوا صلاتكم فهذا كلام ظاهر البطلان ، وما وجه الارتباط بين الصلاة والذكر ، فإن كانوا يحسنون الفاتحة وأركان الصلاة وما يطلب لها فلا وجه لبطلان صلاتهم ولا صلاة من صلى خلفهم ، فقد قال أئمتنا تصح الصلاة خلف كل بر وفاجر ولو كان من أهل البدع ، لأنا لا نكفر أحد من أهل القبلة.

واعلم أن من قال يا أهل الشريعة الغراء كان في معزل عن الاعتراض والانتقاد ألا ترى أنه ﷺ كان يحمل الناس على أحسن الأحوال(١) وقال لمن أقر عنه بالسرقة لما أقر عنده بالزنا بالغامديه لعلك قبلت أو غمزت — رواه البخاري .

فانظر كيف كان ﷺ يحمل الناس على أحسن الأحوال ولو حصل منهم ماظاهره المخالفة . فكيف بقوم مجتمعين على طاعة وعبادة ؟؟

أما قولهم بعدم جواز التوسل بالأنبياء والأولياء فهذا كذب وافتراء كما يقول الشيخ النابلسي ، قد نص أئمتنا على أنه يجوز التوسل بأهل الخير والصلاح .

والحق أن العبرة بالنيات والمقاصد التي تنطوي عليها القلوب ، إذ ــالا؟؟ السامع قولا قبيحا يصرفه إلى الحسن ، وعكسه ، ومن ثم يعامل كل حسب قصده ونيته .

والذي ينبغي في نظر النابلسي — أن يقلع المرء عن الاعتراض على الصوفية طالما وجد لأحوالهم وأعمالهم محملا صحيحاً يخرجهم عن ارتكاب المحرم

---

(١) ص ٦٦ من كتاب جمع الأسرار في منع الشرار من الطعن في الصوفية الأخيار

ومن وجهة أخرى فإنه لا يجوز الإنكار إلا على من ارتكب أمراً ظاهر المخالفة للشريعة أو منابذاً لها من الأفعال والأقوال كالكشف عن العورة مثلاً أو ترك الواجبات والفرائض أو الإتيان بمنكر من المنكرات .

والإمام النابلسى الذى تحدثنا عنه كاعلم من أعلام التصوف المتمسك بكتاب الله وسنة المصطفى ﷺ وصاحب الدعوة لحماية الإسلام والمسلمين من الدس والوقيعة بين أهله وكان شديد الغيرة على دينه الإسلامى ولا يسمح بأن يهان الدين وأهله بل يرى أن الإنسان يصان بالدين ويصبح عزيزاً كريماً قوياً بقوة الإيمان فى نفسه ظاهراً وباطناً .

ذكر الله تعالى

أما ذكر الله تعالى فهو أفضل العبادات ، وأشرف الطاعات ، وهو مطيه السائرين إلى منازل الشهود والطالبين لنفحات الجود وقد جاءت بذلك آيات القرآن المبين وأحاديث الرسول الأمين ، ومثلته حياة أصحابه والتابعين وخواص المؤمنين أكمل تمثيل بقول الله تعـــالى « فاذكروني أذكركم واشكروني ولا تكفرون » في هذه الآية الكريمة لطيفة ذوقية ، وهي أن الله تعالى رتب فيها ذكره لعباده على ذكرهم له وهذا يقين على أن المراد ذكر خاص لا مطلق الذكر وإلا فالله تعالى ذاكر عباده وإن لم يذكروه ونعمه عليهم سابغة ، تحيط كافرهم وتغمر مؤمنهم .

ولذا لما ذكر الله مقام المحبة وهو مقام اختصاص في قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأت الله بقوم يحبهم ويحبونه فقدم محبته لأهل القرب من عباده على محبتهم له وجعل محبته لهم وسيلة إلى محبتهم له

والذكر يقع من العامة والخاصة ولا يكون ذكر الله الخاص لعباده إلا بذكر الخاصة من عباده .

أما المحبة فهي مبدئها مقام الخاصة لا تكون إلا لهم فكان هو جل شأنه المبتدأ بها ليختص بها أهل وده من مزاحمات الاعتبار وهو عز وجل غيور لا يرضى أن يكون في قلوب أحبابه غيره وهو الولي الحميم ، ويقول سبحانه وتعالى « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر » ويقول جل شأنه وأقم الصلاة لذكرى ويقول « والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيما »

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رجلا سأل النبي ﷺ :

أى العباده أفضل درجة عند الله يوم القيامة ؟ فقال : الذاكرين الله كثير والذاكرات » .

قلت يارسول الله من العابر فى سبيل الله ؟

قال ولو حزب بسيفه فى الكفار والمشركين حتى ينكسر ويتخضب دماً لكان ،

الذاكرون الله أفضل درجة منه) قال أرباب القلوب من أهل الإخلاص والصفاء ذكر الله تعالى يجرى على مراتب ثلاث .

المرتبة الأولى :

ذكر الله تعالى بالقلب والتفكير فى دلائل وجوده وبراهين وحدانيته وآياته وجلاله وعظمته بما تصيبه فى الكون من شهود حكمته فى خلقه ، وبديع صنعه ومحكم تدبيره ، وواسع جوده وغامر إحسانه .

هذه المرتبة هى المذكورة فى قوله تعالى : إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب ، الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار ، ولهذا قال النبى ﷺ حين نزلت : « ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها » .

وفى قوله تعالى « الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب » ، وهذه المرتبة فى الذكر مقام المنقطعين إلى الله من أصفياء عباده الذين اتخذوا من التفكر فى آيات الله مقاما من المقيام بواجب الصورية والتزام بمارسته الشريعة ظاهراً وباطناً أساساً لتبوئهم منازل القرب وإلى هذا يشير قوله ﷺ : بينما رجل مستلق على فراشه إذ رفع رأسه فنظر إلى النجوم وإلى السماء وقال أشهد أن لذلك ربا خالقا اللهم أغفر لى فنظر له)

ويحكى أن الإمام الربانى سفيان الثورى رضى الله عنه صلى خلف مقام إبراهيم ركعتين ثم رفع رأسه فنظر إلى النجوم وإلى السماء فلما رأى الكواكب غشى عليه وكان رضى الله عنه يبول الدم من طول حزنه وفكرته يرى أن أبا سليمان الدرانى رضى الله عنه قام من الليل فلما أخذ قدح الماء ليتوضىء لصلاة الليل - وعنده ضيف - فرآه فلما أدخل أصبعه فى أذن القدح أقام متفكراً حتى طلع الفجر فقال له ضيفه ماهذا ياأبا سفيان ؟ قال : إنى لما طرحت أصبعى فى اذن القدح تفكرت فى قوله تعالى (إذا لأغلال فى أعناقهم والسلاسل يسحبونه) وتفكرت فى حالى وكيف أتلقى الغل إن طرح فى عنقى يوم القيامة فمازلت فى ذلك حتى أصبحت .

وذكر الإمام ابن عطية فى تفسيره أن أباه حدثه عن بعض علماء المشرق فقال كنت بائتا فى مسجد الأقدام بمصر - هو مسجد كان فى مصر القديمة فصليت العتمة ، فرأيت رجلا قد أضطجع فى كسائه حتى أصبح وصلينا نحن تلك الليلة فلما أقيمت صلاة الصبح قام ذلك الرجل فاستقبل القبلة وصلى مع الناس فاستعظمت جراءته فى الصلاة بغير وضوء فلما فرغت الصلاة خرج فتبعته لأعظه فلما دنوت منه سمعته ينشد شعراً

مسجى الجسم غائب حاضر منتبه القلب صامت ذاكر فنقبضى فى الغيوب منبسط كذاك من كان عارف ذاكر مبيت فى ليلة أخا فكر فهو مدى الليل نائم ساهر .

قال : أنه يتعبد بالتفكر فانصرفت عنه .

المرتبة الثانية :

هذه المرتبة من مراتب الذكر تتمثل فى الذكر باللسان مع يقظة القلب وفهم ما يردده اللسان وهذه المرتبة تجمع بين عمل الجوارح وعمل القلب وهى مرتبة العلماء الذين تفقهوا فى الدين فعملوا بما علموا وقاموا على قدم المجاهدة فعلمهم الله وهذا ما يشير إليه قول الله تعالى (واتقوا الله ويعلمكم الله أى اتقوه بمجاهدة أنفسكم فى آداء ما طلب منكم بما علمتوه من الأمر والنهى فإذا قمتم بذلك فتح الله لكم أبوابا من العلم لم تكونوا تحصلون عليها بمجرد العلم والنظر وهؤلاء العلماء أصحاب هذه المرتبة هم حجة الله على خلقه يهدى بهم من يشاء وهم الذين خصوا بالخطاب فى قوله تعالى (فاذكرونى أذكركم واشكروا لى ولا تكفرون) لقد طلب منهم أن يذكروه بالمجاهدة والاخلاص يذكرهم بمزيد القرب ولا ختصاص ذكر الشكر بعد الذكر دليل على أن الذكر هنا معناه العمل بالجوارح واللسان مفهوما وعنوانها لذلك عقبه بالتحذير من كفران نعمته ويدل لهذا المعنى هذه المرتبة قول النبى ﷺ (من أطاع الله فقد ذكره) وفى الحديث الصحيح من رواية البخارى ومسلم عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ يقول الله عز وجل أنا عند حسن ظن عبدى بى ، وأنا معه حيث يذكرنى ، فإن ذكرنى فى نفسه ، ملأ وإن ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منه ، وإن تقرب إلى شبرا تقربت إليه (ذراعا) وإن تقرب إلى (ذراعا تقربت منه باعا ، وإن أتانى يمشى أتيته هرولة) وهذه العبارات تمثيل لرضاء الله تعالى على عباده الذاكرين له، هذا الرضا يتنزل فى مراتب متفاوته على حسب تفاوت طرائف المجاهدة التى يقوم بها الذاكرون مقرونة بالإخلاص وفى الحديث إن النبى ﷺ قال إن موسى عليه السلام قال : ويارب أقريب أنت فاناجيك أم بعيد فأناديك ؟ قال الله تعالى يا موسى أنا جليس من ذكرنى) وفى حديث أنس بن مالك من رواية الترمذى قال النبى ﷺ (إذا مررتم برياض الجنة فارتعوا) قالوا وما رياض الجنة ؟ قال النبى ﷺ (حلق الذكر)

وعن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه من رواية مسلم في الصحيح أنه قال (خرج معاوية على حلقة في المسجد ، فقال ما جلسكم ؟ قالوا : جلسنا نذكر الله قال : الله ما أجلسكم إلا ذاك ؟ قالوا : والله ما جلسنا إلا ذاك ، قال إني لم أستحلفكم تهمة لكم ، وما كان أحد بمنزلتي من رسول الله ﷺ أقل عنه حديثا مني وإن رسول الله ﷺ خرج على حلقة من أصحابه فقال ما أجلسكم ؟ قالوا جلسنا نذكر الله ونحمده على ما هدانا للاسلام ، ومن به علينا ، قال الله ما أجلسكم إلا ذاك ؟ قالوا : والله ما أجلسنا إلا ذاك قال : (ما أني استحلفكم تهمة لكم ، ولكنه أتاني جبريل فأخبرني إن الله عز وجل يباهي بكم الملائكة) وروى الترمذي أن رجلا قال يارسول الله ؟ إن شرائع الإسلام قد كثرت فأخبرني بشيء اتشبث به قال النبي ﷺ (لايزال لسانك رطبا بذكر الله).

كرامات صوفية

لقد دارت معارك كثيرة بين الصوفية والفقهاء. وكان من بين الأمور التي كانت محور الجدل والنقاش الكرامات وعالم المثل فالصوفية من أمور حياتهم في عالم التصوف ظهور الكرامات عليهم . فهي منح وخلع إلهية، وهبة وعطية ويقررون هذه الكرامات ويستدلون عليها بقصة أهل الكهف. الذين لبثوا مدة ثلاثمائة سنة وظلوا أحياء بلا عطب ولا آفة ولا غذاء وهم ليسو أنبياء، وأيضاً السيدة مريم حين جاءها المخاض . وقال لها عز وجل، وهزى إليك بجزع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا ، وهى أيضاً ليست من الأنبياء .

وأيضا قصة آصف بن برخيا حين أحضر لسيدنا سليمان عرش بلقيس في طرفة عين من أفاق بعيدة وكذا حديث أهل الغار الذين سدت الصخرة عليهم بابه كما جاء في البخاري فدعوا الله سبحانه وتعالى وذكروا أعمالهم الصالحة فأزيحت هذه الصخرة ونجوا من الموت . وحديث جريج الراهب الذى كلمه الطفل وهو في المهد كما ورد في الصحيحين . وهى أمور ثابتة بالفعل بالكتاب والسنة النبوية لغير الأنبياء . وهم المؤمنون الذين عبدوا الله حق العبادة .

وإذا بحثنا هذا عند الصوفية فنرى أنهم يقررون أن الكرامة عندهم ليست ذروة المقامات ، وإنما يختص بها بعضهم لمزية لا تقتضى الأفضلية أو الاختيار والإمتحان ، وقال الجنيد: مشى رجال على الماء ومات بالعطش أفضل منهم وعالم الكرامات أو المثال ؛ فالصوفية : يؤمنون بوجود عالم وسط بين عالم الأجساد وعالم الأرواح وهم يطلقون عليه إسم عالم المثال أو الخيال ويستدلون عليه بقوله تعالى : فتمثل لها بشراً سويا وأيضاً نزول جبريل عليه السلام حينما كان يهبط بالوحى على الرسول في العديد من

الصور والأشكال : تارة بشكل رجل بدوى وتارة أخرى فى صورة دحية الكلبى ، إلى غير ذلك من الصور والأشكال ، وهذا يختلف عن تشكل الجن فى الصور وظهوره فى أحجام وأوزان وألوان متعددة . ونرى الصوفية يقولون وهو الثابت للملائكة والجن والإنسان الطائع أفضـــل المخلوقات فإذا وصل إلى درجة عليا من الإيمان والتعبد واستحضار عظمة الله تعالى هنا تسمو روحه وتهيمن على الجسد وتحوله إلى جسد طائع صالح وأن الروح لها نفس الهيمنة على الجسد وهم يؤمنون بتفوقها وسيادتها على البدن والروح فى الواقع تؤثر فى البدن تأثيرا كاملا ومن الأمور المشاهدة المألوفة أن الإنسان إذا غضب أو حزن أو خاف وهى أشياء روحية — تأثر الجسد بكل هذه المظاهر ، وهذا يقرب فكرة الصوفية لمن يريد أن يتصورها .

أخلاق الصوفية

أخلاق الصوفى أسمى الأخلاق الإنسانية وأرقاها لأنه يتجه بفكره وإحساسه إلى الله تعالى فى كل لحظة من لحظات حياته وبذلك يقرب إلى الله تعالى وينال رضاه فيسمو بالنعيم المقيم إن قصرت همته عن الوصول إلى الحب الحقيقى والتمتع بالمشاهدة « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » .

ومن المسلم به أن إله المتصوف الذى يسعى فى طلب القرب والوصول إليه هو رب العالمين خالق الأنبياء والمرسلين . والوصول إلى هذا الغرض الأسمى يحتاج إلى عوامل كثيرة ولابد أن يتناسب مع هذه العوامل والوسائل فيكون المعراج الذى يعرج فيه هذا المتصوف من ربه على لسان نبيه رسول الإنسانية محمد ﷺ إذ شرف الغاية يقتضى شرف الوسيلة ولا غاية أشرف من الله سبحانه تعالى ولا وسيلة أشرف وأرقى مما شرعه الله تعالى ووضحه رسوله العظيم نبى الأولين والآخرين . هذه قضية بديهية للوصول إلى الله تعالى يعرفها الصوفى فلا يصلح له إلا المعراجان اللذان نصبهما له المقصود لذاته المقدسة فإذا خرج عنهما لم يصل إلى هدفه ولم يتحقق هتافه الخالد : أنت مقصودى ومرادى .

والمعراجان ليسا مفصولين فالقرآن كتاب الله والسنة هى ما أجراه على لسان نبيه من الأحكام التى يقول الله عنها « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما أنزل إليهم » غير أن الصوفى يتخذ من السنة نموذجا كاملا له فى أفعاله وحركاته وسكناته فالسنة جرت من الرسول الكريم الذى يرى فيه الصوفى مثاله الحى الخالد فيحاول التشبه به فى كل ماصدر عنه من قول وفعـــل .

ورسول الله ﷺ أوصافه جميله حسنة مثل أعلى فى كل شىء إنه كما حدث عن نفسه إذ سئل : من أدبك ؟ قال : أدبنى ربى فأحسن تأديبى .

ومن هنا قالت أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما وقد سئلت عن خلقه ﷺ قالت: «كان خلقه القرآن» فهذا الأدب من الله تعالى لنبيه ﷺ بالفطرة والقرآن . هو الذي جعله مستحقاً لقول الله تعالى : «وإنك لعلى خلق عظيم» .

الصوفي ينظر إلى هذه الحقيقة فيعلم أنه إذا أراد الوصول فعليه السير على هذا المنوال النبوي الكريم الذي رصده الله تعالى وأوقفه عليه في قرآنه: «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً» ، وهو يتلو في عبادته كتاب الله تعالى ويمر على قوله : «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله» فيجد باب الوصول مغلقاً ما لم يتبع هذا النبي الأمي . فحبه ضائع إن فقد الأسوة وترك الاتباع . ويحسن سلب الإيمان إن لم يرتق درجة فوق هذا جعل حبه وعشقه منصبا على أمر مثله الأعلى : «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به» ، ويقارن حبه لتلك الذات التي يراها مركز الكون لأن حلاوة الإيمان الذي يريد أن يتحقق به فيصل إلى معشوقه الأسمى بعد التحقق بالإحسان لا تتم إلا إذا كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ويزيد ذلك فلا يحب إلا لهما ولا يبغض إلا لهما ليتشبه بالرسول الكريم الذي أوصله ربه إلى سدرة المنتهى إلى حيث المشاهدة وفرض الصلاة على هذا النبي هو الذي وصل . إن أراد الوصول بمجاهداته ببعض ما وصل إليه فلا سبيل له إلى ذلك غير ما كان عليه المثال الحي .

ولعل في قوله تعالى : «سبحان الذي أسرى بعبده» إشارة إلى أن هذا هو العبد الحق فمن أراد أن يكون من عبادي فلينظر ما كان عليه عبدي ثم يتبعه ليتحقق بذلك لقب العبودية وشرف المعراج الروحي وذلك هو الفرق بين من صافيته ومن صافاني فصافيته فالأول مختار فبالروح والجسد وصل والثاني اختار فاجتهد فبالروح وصل .

ومن هنا كان على المتصوف متابعة السير على المنهاج النبوى ليتسنى له الوصول إلى غرضه السامى مع الاعتقاد السليم فى هذا الدين القيم والكتاب الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد . فالإيمان بالقرآن وجميع الكتب والأديان التى سبقته: «ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين» ، فالمتصوف لابد له من الدين الصحيح يمثل به فارقاً ضخماً بين التصوف الإسلامى والمذاهب التجردية الأخرى .

التجرد لا يقوم غالبا على أساس الوصول إلى الله وأن السيطرة على المادة هى هدفه ومرماه يتأتى له هذا بتقوية جانب معين .

هذا الجانب القوى يتصل بحركة فى كوكب تحدث تأثيراً معيناً فى إحدى المواد فمن أراد أن يحدث أمراً متصلا بهذا الكوكب فعليه أن يقوى جانبه لأن الإنسان فى تركيبه يكون كما أراد الله له من كل ما تكون منه العالم الأرضى والسماوى وما بينهما من مخلوقات ففيه كل عناصر هذا الكون .

وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

الوصول إلى الله يقتضى المعراج المناسب لذلك ولا يعرف كيفية العروج إليه إلا هو وقد بينه للناس دينا صحيحا يتعبد عليه ويعرج فمن طلبه من غيره فهو داخل فى نطاق التجرد ولن يصل إليه وإن ظن الوصول فليس الوصول كشف غيب وإنما حب لمعبودهم يجبهم إلى عبوديتهم وعبادتهم كما قال فى شأن الصلاة «وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين» ، على قدر الطالب وإحساسه السير .

والتصوف به ظواهر ظهرت على رجاله ودعوا إليها خيل للبعض أنها دخيلة عليه لشبه بينهما وبين مثيلاتها فى غيره من المذاهب التجريدية وعلى

ذلك فأخلاق الصوفى نابعة من القرآن الكريم والسنة المحمدية وهى كما قلنا أسمى الأخلاق وأرقاها ولأنهم ساروا على هدى رسول الإنسانية محمد ﷺ بخلاف أخلاق التجرد الجوفاء الخالية من الروح الدينية فإنها وإن سميت أخلاقا فى النواحى المتعددة من جوانبها إلا أنها لا تدوم وتنهار بعد فترة من الزمن لأنها غير مشادة على أساس قوى متين وهو الدين الحنيف على وجه العموم والإسلام على وجه الخصوص حتى ترى نفسها قوية بالإيمان صافية بيضاء نقية من كل غواش الحياة فإذا تحلى الانسان الصوفى بالاخلاق المحمدية النابعة من الكتاب والسنة هنا نقرر حسن سلوكه وصحة الإقتداء به والسير على طريقه : لأنه اتبع طريق الرحمن وخالف والهوى الشيطان .

المراجع

١) القرآن الكريم
٢) صحيح البخاري ومسلم
٣) دواء الارواح الجنيد
٤) الرسالة القشيرية القشيرى
٥) ديوان النابلسى مطبوع تحت ٧٢١٠ المكتبة الظاهرية النابلسى
٦) الوجود ومرآة الشهود مخطوط — ٦٠٩٦ النابلسى
٧) إيضاح المقصود فى وحدة لوجود ٥٦٤ دمشق
٨) مجموع رسائل شيخ الإسلام ابن تيمية الطبعة الأولى
٩) دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول البستانى
١٠) مدارج السالكين ج١ ابن القيم
١١) نصوص الحكم ابن عربى
١٢) التصوف مانسينون
١٣) التصوف الإسلامى ج١ د. زكى مبارك
١٤) عذر الأئمة فى نصح الأمة النابلسى دمشق ٦٩٧٩
١٥) السهام الرشيعه فى قلوب الناهين عن علم الحقيقة ١٥٠ تصوف دمشق.
١٦) عقد العلم والعلماء ابن الجوزى
١٧) إحياء علوم الدين الغزالى
١٨) الجواب المقصود عن نفس سؤال المقصود النابلسى مخطوط دمشق ٦٠٦٩
١٩) تنبيه العقول على تنزية الصوفية عن اعتقاد التجسيم والحلول والاتحاد ٨١٣٨ دمشق.
٢٠) التصوف الاسلامى طه عبد الباقى سرور

فهرست الكتاب

الموضوع	الصفحة

رقم الإيداع بدار الكتب

٢٤٥٩ / ١٩٨٨ م